EDUARDO NICOL

LA IDEA DEL HOMBRE

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 1977
Sexta reimpresión, 2013

Nicol, Eduardo
La idea del hombre / Eduardo Nicol. — México : FCE, 1977
419 p. ; 21 × 14 cm — (Colec. Filosofía)
ISBN 978-968-16-3135-2

1. Hombre 2. Filosofía antigua 3. Antropología filosófica I. Ser. II. t.

LC B187 .H6 N5 Dewey 128.3 N634i

Distribución mundial

D. R. © 1977, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
www.fondodeculturaeconomica.com
Empresa certificada ISO 9001:2008

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: (55)5227-4672. Fax: (55)5227-4640

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-968-16-3135-2

Impreso en México • *Printed in Mexico*

NOTA PRELIMINAR

ESTA *Idea del Hombre* es una obra enteramente distinta de la que se gestó hace más de treinta años y apareció con el mismo título. En verdad, puede decirse que la segunda versión no cancela la anterior; más bien la completa.

El título no ha cambiado, porque el tema es el mismo en ambas obras: la teoría de las ideas del hombre. Pero este enunciado del tema no precisa su alcance, ni permite entrever siquiera todas sus irradiaciones. Los dos capítulos de la Primera Parte pueden servir de introducción. En todo caso, la importancia filosófica central de los asuntos tratados en la primera versión, y su actualidad, revelaron enseguida la necesidad de una reflexión persistente. No era aconsejable, pues, reproducir la obra en una segunda edición. El prolongado lapso de añejamiento ha permitido atraer al tema nuevas ideas, y abordar más a fondo ciertos aspectos que sólo habían sido indicados en la versión de 1946.

A pesar de la renovación, quien pueda cotejar las dos versiones reconocerá desde luego en la segunda el mismo esquema de teoría, que el tiempo no obligó a modificar, y el orden de los hechos en que esa teoría se apoya, y que es inalterable. Pero, en la primera versión, los conceptos filosóficos permanecían muy adheridos a los datos históricos, y tal vez por esta trabazón tan ceñida pudo considerarse que la obra era básicamente una investigación monográfica sobre la idea del hombre en Grecia. Al extenderse el campo de esa investigación, quedan mejor definidos el plano filosófico y el historiográfico, y la prominencia del primero ya no podrá pasar inadvertida.

Si conviene insistir en que esta no es una obra de antropología, ni una obra de historiografía, es porque el acopio de datos históricos tuvo que mantenerse sin reducciones. Ellos no representaban meramente el lujo de la erudición; más bien ofrecían la realidad viva del hombre: de un ser que, en Grecia, empieza a formarse pensando ideas de sí mismo.

No se trataba de mostrar así la pervivencia del pensamiento antiguo. La filosofía ha sido la última de las vocaciones descubiertas por el hombre en su historia. Es el ser que fue modelado por ella el que se transmitió, como una herencia existencial irrenunciable. La verdadera actualidad de Grecia consiste en la presencia de lo humanamente griego en nosotros mismos. El huma-

nismo es eso, antes de ser las otras cosas que esta palabra suele designar. La crisis del hombre contemporáneo es la crisis de una tradición vital.

El autor tiene que concentrar en pocas palabras la expresión de su agradecimiento por la ayuda que, durante los años de gestación de esta *Idea del Hombre*, recibió de la Universidad Nacional Autónoma de México, por conducto de su Coordinación de Humanidades y del Instituto de Investigaciones Filológicas. El Dr. Rubén Bonifaz Nuño, quien encabeza ambas instituciones académicas, patrocinó este trabajo, confirmando una vez más la idea griega de que es filósofo quien siente, como auténtico humanista, la philía de la sophía. Es de rigor considerar que la presente edición está idealmente integrada en las publicaciones del mencionado Instituto.

E. N.

Noviembre 76

PRIMERA PARTE

Capítulo Primero

HISTORIA Y CIENCIA DEL HOMBRE

Las relaciones vitales y los factores de la acción

§ 1

Preguntamos qué es el hombre, y nos llegan de la historia innumerables respuestas. El hombre expresa su ser, y lo transforma al expresarlo. En cada momento es capaz de ofrecer alguna peculiaridad que, siendo inesperada, es al mismo tiempo congruente con su ser. Ninguna definición o idea del hombre es completa, pero tampoco es completamente errónea: todas son de alguna manera definitivas, pues cada una realza un cierto rasgo distintivo.

Ser hombre es ser distinto. La dificultad estriba, paradójicamente, en la misma abundancia de las distinciones, que hace del hombre un ser inconfundible; pues cada uno, por ser hombre, es distinto de los demás hombres, y esta capacidad de distinción, multiplicada en el tiempo por el número de individuos, los distingue a todos respecto de cualquier otra especie de ser. Pero, entre los distintivos actuales y pasados ¿cuál debe tomarse como básico, común y definitorio?

Parece que el hombre, cuando vuelve la atención sobre sí mismo, no acaba nunca de saber en qué consiste esa mismidad. No podemos coexistir con las cosas sin formar una cierta idea de su ser. La ciencia afina, corrige y amplía esas ideas de la experiencia básica: responde con método a la pregunta sobre el qué de cada cosa. Es desconcertante que la ciencia del hombre no haya obtenido, en este campo, un resultado tan firme como el que obtienen las otras ciencias en los suyos. Podría pensarse que se trata de una incapacidad transitoria de la ciencia, aunque ha durado demasiado y no tiene visos de remediarse. La ausencia de una definición rigurosa y omnicomprensiva no justificaría la dirección que toman algunos pensadores modernos, quienes consideran posible reducir a ciencia esas realidades que son, por ejemplo, la historia y la economía, sin asentar de antemano ese saber en lo más básico para ellas, que es el saber del hombre. Tampoco parece justificada la renuncia definitiva, expresada en la idea de que el ser del hom-

bre, por su misma peculiaridad, sería irreductible a la ciencia. El hombre no es un desconocido: todos sabemos lo que es ser hombre. Lo que falta es la firmeza de una definición.

El desconcierto se acentúa cuando observamos que el hombre es lo que hace. Esta fórmula no es definitoria, pero reconocemos su validez, más o menos espontáneamente. Podríamos tomarla como punto de partida de nuestra indagación, a no ser porque, de inmediato, advertimos que el hombre no siempre hace lo mismo, ni hace lo mismo de la misma manera. ¿Significa esto que su ser carece de esa mismidad tan prominente en las cosas, o que se le desvanece en el tiempo? La célula, el electrón, y cualquier cosa en el mundo, son lo que son inalterablemente. La alteración del hombre es lo que se llama historia, y añade una dimensión nueva al problema de su definición. La unión entre ciencia del hombre e historia del hombre no es una tesis de teoría: es un dato del problema.

Si el hombre es lo que hace ¿puede cambiar su hacer sin que cambie su ser? Y si este ser carece de fijeza ¿cómo se lograría apresarlo en la formalidad lógica de una definición? Sólo es definible lo que posee formalidad real invariable. Para ser verdadera, la fórmula definitoria del hombre tendría que ser verdaderamente definitiva. En fin, si esta mutación del ser y del hacer se muestra tan evasiva ante la razón ¿significa esto que no es posible una ciencia de la historia, que la realidad histórica es un proceso enteramente irracional? ¿Qué representarían entonces las sucesivas ideas del hombre: cuál sería su legitimidad, comparadas con las ideas definitivas que la ciencia de las cosas nos ofrece de ellas?

Las ciencias particulares y la filosofía se han atascado en este problema. Quizás no lo plantearon correctamente. En vez de empeñarse una y otra vez en obtener una definición del hombre, hubiera sido más provechoso convertir el obstáculo en señal indicativa: tomar como punto de partida esa misma dificultad, reconociendo en ella una nota distintiva del ser humano. *El hombre es el ser que no necesita definición.* Esto invalidaría de antemano el intento, tradicional y persistente, de formalizar su ser y su hacer con los mismos métodos y categorías que resultan apropiados en otras zonas reales. Si el nuevo enfoque implica una reforma de la razón, la tarea no debe soslayarse porque sea costosa.

Meditando sobre nosotros mismos, con el propósito de obtener de esta meditación unos resultados científicamente válidos, nos encontramos desde el principio con esa singularidad del hombre, que se precisa en el hecho de que no sea posible ni necesario definir-

lo. A partir de ahí, estamos abocados a la historia, pero no estamos desbocados de la razón. Los intentos de racionalización de la historia suelen dejar al margen la cuestión de la idea del hombre; mientras que los intentos de conceptuar el ser humano, en forma unitaria y definitiva, no consiguen integrar el dato de la historicidad del ser. Es preciso advertir que las dos cuestiones son interdependientes: que los dos intentos han de reducirse a uno solo.

Durante un tiempo, y sobre todo en el mundo intelectual hispánico, se difundió la idea de una constitutiva irracionalidad de la historia. Como realidad, la historia sería un proceso amorfo. Como conocimiento del pasado, las concepciones históricas no tendrían otro significado y valor que el de unas interpretaciones subjetivas: unas expresiones de la situación presente, o del punto de vista personal, que serían ellas mismas hechos históricos, en el sentido de relativos.

Esta postura condicionaba, no sólo el conocimiento histórico, sino la dirección y el alcance del pensamiento filosófico en general. La filosofía, cualquiera que fuese su pretensión declarada, se reducía a una manifestación de las relaciones vitales del pensador con su circunstancia. Con la renuncia a la objetividad y a la vocación universal, la impotencia (meramente supuesta) del pensamiento hispánico para disciplinarse según los cánones de la ciencia, se convertía en un mérito distintivo. Inversamente, el empeño de incorporar nuestra filosofía a la corriente universal, depurándola de rasgos típicos, solía denigrarse, como si fuera indicio de un desarraigo. Pero el problema de la historia no es meramente el problema de nuestra historia; el tema del hombre no es el tema del hombre de nuestro solar. La tesis de una irracionalidad de lo histórico es inadmisible por principio: ninguna realidad es ajena a la razón. La anomalía tenía que radicar en nuestro defectuoso intento de dar razón del ser histórico.

Pero tampoco resultaba muy satisfactoria la idea contrapuesta, según la cual la racionalidad quedaría salvada reduciendo la historia a un proceso natural. El mérito de la simplicidad que exhibe este recurso no disimulaba su procedencia, que es un pre-juicio, como todos los apriorismos. Así como el biólogo observa la producción celular, y el físico observa la producción de interacciones nucleares en el átomo, podíamos observar las producciones humanas, desde los mismos pensamientos del científico hasta los poemas de Raimundo Lulio y el *Expolio* del Greco. Una cierta renuencia interior, todavía no conceptuada, impide considerar esas creaciones como fenómenos sujetos a una determinación unívoca. Era necesa-

rio que existiera una específica causalidad histórica. Pero esto envuelve un compromiso que ha de afrontar toda filosofía de la historia. Si la causalidad es distinta, es porque los causantes tienen distinta forma de ser que los entes naturales. La cuestión ontológica no puede quedar en suspenso en ninguna teoría de la historia.

Había que buscar un nuevo camino, es decir, un nuevo método. La regla de atenerse a los hechos obliga a tomarlos a todos en cuenta, sin previa selección. La dualidad de formas del ser es insoslayable. El problema es la articulación de esas dos formas. En rigor, la dualidad misma no es problema: es el dato inicial. Las dos formas están *realmente* integradas en la unidad del ser humano. El problema es dar razón de una de ellas, que es justamente la propia, sin invalidar lo que sabemos a ciencia cierta de la otra. La unidad real del hombre y lo no humano jamás ha estado en duda: lo que falta es la unificación científica.

Partiendo del dato diferencial, manifiesto desde el comienzo, el nuevo método sólo conseguirá aquella integración de las dos formas de ser acentuando justamente la diferencia ontológica: no evadiéndola, o procurando aminorarla, sino explorándola en todos sus aspectos. La reforma del método era la condición necesaria para constituir sobre las bases firmes de la experiencia una auténtica ciencia del hombre. En esta disposición, el tema de la idea del hombre resaltaba por sí solo; sin esfuerzo propio, parecía iluminar el territorio de nuestra indagación. ¿Qué clase de ser es el que no sólo tiene idea de las cosas, y necesita de tales ideas para existir, sino que además ejecuta en su existencia ese acto singular, que consiste en comparecer ante sí mismo y formar una idea de sí mismo? La pregunta por el ser del hombre, y el tema de la formación y evolución de las ideas del hombre, están coaligadas sistemáticamente, y se plantean en ese horizonte de la temporalidad que es la historia.

§ 2

Por algún motivo que todavía no era aparente, la mayor insistencia del pensamiento en la formalización racional de la historia tenía como resultado una enajenación. El hombre aparecía como un comparsa en el drama, un sujeto pasivo del proceso. Las leyes de este proceso eran ajenas a su designio. En el extremo opuesto, cuanto más se realzaba el libre arbitrio, más parecía quedar asimilada la humanidad a la arbitrariedad. Tenía que existir forzosa-

mente algún modo de racionalizar la historia sin deshumanizarla.

El hombre enajenado de sí mismo por la ley de la historia, o bien privado de razón por la ilegalidad de su arbitrio: estas son consecuencias vitales, finales e imprevistas, de una decisión que es puramente técnica. Lo decisivo es el método: el simple repudio de las consecuencias no basta para obtener una clara comprensión filosófica. El primer paso, que era esa reforma del método, establecía como principio directivo la necesidad de partir de los hechos y atenerse a ellos, sin supuestos, sin apriorismos, sin especulaciones abstractas; y sobre todo, sin la ambición de encuadrar en un mismo esquema las realidades que, fenomenológicamente, se reconocen como distintas.

Por ejemplo: una categoría que sirve para cualquier género de entidades es la de individualidad. El ente es unitario, en el sentido de singular, lo mismo si es humano que no humano. *Existencia es individualidad.* Pero el método fenomenológico nos habilita para emplear con cautela este concepto. No está decidido de antemano si la individuación en el hombre es equivalente a la de una cosa. El hecho de que el concepto de individualidad sea común, no nos autoriza a pensar que la constitución y las funciones existenciales del ente humano sean similares a las de otros entes.

Lo cual se confirma de inmediato en un concepto conexo, que también es común, o sea el de relación. *Individualidad es relatividad.* Todo ente es relativo, y lo es de dos maneras: cada uno remite a otros lógicamente, y además depende de otros funcionalmente. Es en este aspecto funcional o existencial donde surgen las diferencias en la relatividad, como indicio de las diferencias ontológicas. La ley de las relaciones funcionales es invariable en los entes que poseen definición completa; es decir, aquellos cuya propia individualidad es inalterable, cuya relatividad es definitiva. Pero no ocurre lo mismo en el hombre.

Los hechos revelan que hay en el ente humano una especie de nueva dimensión de la relatividad: El ser humano es el más relativo de todos. Su individualidad es cambiante, en cuanto al grado y la cualidad, y no es uniforme en todos los sujetos. *Individualidad es limitación.* Pero los límites del hombre no es fácil encontrarlos, como dijera Heráclito: tienen una razón profunda, βαθὺν λόγον ἔχει, porque no quedaron establecidos de una vez por todas, e igual para todos; porque el hombre es capaz de variar los modos de integrarse en lo que está más allá del límite aparente de su ser; porque, en fin, él es capaz de relacionarse consigo mismo, y de variar incluso esa relación supremamente distintiva. Sería poco atinado

seguir aplicando indistintamente a la constitución del ente humano un concepto como el de esencia, que fue pensado para representar las entidades no humanas; o emplear sin modificaciones sustantivas los conceptos correlativos de potencia y acto, los cuales tienen en la existencia humana una configuración dialéctica.

Por consiguiente, ya desde sus primeras aplicaciones, el nuevo método indicaba la imposibilidad de abarcar el ser humano considerando su entidad aisladamente, como definible en sí misma y por sí misma. El yo tenía que captarse en la red de sus variables relaciones con el no-yo y consigo mismo. En otras palabras: era necesario *racionalizar la relatividad.* El inicio de esta sistematización se llevó a cabo en la *Psicología de las situaciones vitales,* obra que precedió a la primera versión de la presente, y a la que habrá ocasión de citar con detalle más adelante. Pero el método situacional examina las relaciones en el plano de la pura actualidad. Aunque pone de manifiesto el dinamismo de las relaciones, deja pendiente la cuestión, a la cual se aplica este estudio, de las mutaciones históricas. *La historia es la forma variable de la relatividad.* ¿Cuáles eran las constantes históricas?

El ser es forma; el devenir es forma. No parecía posible exhibir la forma del cambio histórico sin desentrañar la forma del ser que produce este cambio. La razón del cambio es una razón de ser, e inversamente. Había que evitar el desconcierto que produce ese espectáculo, siempre variado, de los caracteres humanos, de las acciones y los acontecimientos, del nacimiento y la extinción de las instituciones. Las mutaciones humanas no se explican sin una permanencia radical: sólo se puede hablar de cambio refiriéndolo a un algo que sigue siendo lo que es, mientras cambia. Pero con esto volvemos a la cuestión inicial: ¿qué *es* el hombre, como sujeto activo del devenir histórico?

En sus términos tradicionales, la pregunta implica que este ser está encubierto. La razón del ser es profunda, pero no el ser mismo. La identificación de un ente como ser-hombre es inmediata y universal. La evidencia de este dato era una revelación que no podía desdeñarse como mero conocimiento precientífico. El hombre se entrega a sí mismo, en tanto que ser-hombre, con su sola presencia. Su presencia es expresión. Expresar es el acto de ser que consiste en *darse* a conocer. Lo dado es el acto mismo de darse. Y como ningún otro ente puede ser *dato* para el conocimiento en esta peculiar forma, que es el darse a conocer, la diferencia ontológica entre el hombre y lo no humano está dada primariamente, e impone una inversión metodológica.

Ante las cosas, conocemos desde luego su individualidad entitativa; el conocimiento de su esencia (el *qué* de la cosa) viene después, y con frecuencia sólo se llega a obtener con ayuda de la ciencia. Por el contrario, lo primero que sabemos del hombre es su ser-hombre. El *qué* está manifiesto en la presencia: el individuo lleva su esencia a flor de piel. Es el *quién* lo que puede permanecer desconocido: es la individualidad distintiva la que no está plenamente dada en la presencia.

La inversión metodológica no es un artificio del pensamiento: es una restauración del orden real. Las ciencias especiales desdeñan la modalidad individual de un ente, cuando definen su ser y lo adscriben a un género común. La ciencia del hombre no puede desdeñar las variantes individuales, porque la variación es inherente a la propia forma de ser. Por esto, el ser que siempre es distinto no necesita ni admite una definición formal; lo cual no significa que su ser resulte inapresable. Pero aquello en que la razón debe hacer presa no es algún hipotético componente que permanecería oculto e inmóvil. *Lo permanente es la forma del cambio.* Y como el cambio humano es relación, había que indagar cuáles son los invariables términos de toda relación vital posible, y los factores de la acción que determinan los cambios.

Después de esta exposición sumaria, referente a las motivaciones fundamentales de la investigación, y al horizonte de sus temas, hemos de proceder ahora en dos etapas. En la primera se examinarán sistemáticamente esos términos de relación vital, que son *lo divino, lo humano y la naturaleza,* y los factores de la acción, que son *la necesidad, la libertad y el azar.* En la siguiente etapa se podrá exhibir la justificación de aquellos esquemas sistemáticos en la historia griega.

§ 3

La caracterización del hombre como "el ser inconfundible" sería tan certera, y a la vez tan insuficiente, como todas las demás. Su servicio depende de que no se considere una conclusión, sino que se adopte como punto de partida. De hecho, en ella se expresa la convicción implícita con que iniciamos nuestras efectivas relaciones con el prójimo. Dos pedazos de mineral parecen iguales, hasta que el análisis descubre que el uno contiene oro y el otro cobre. La incógnita que ha despejado el análisis es relativa al qué de esos objetos. En las relaciones personales, esa incógnita no se presen-

ta: formulamos la pregunta sobre el quién, precisamente porque no nos cabe duda alguna respecto del qué. La forma de ser humana es inconfundible, no sólo porque se percibe de inmediato en cualquier individuo, sino porque cada individuo la presenta de manera diferente.

Esos pedazos de mineral de hierro son entitativamente confundibles, y hasta pueden confundirse en la percepción. Se distinguen, si acaso, externamente, por las propiedades que suelen llamarse accidentales: peso, tamaño y figura, color, etc. La sustancia, en el sentido esencial de la palabra, no es aparente. El hombre presenta la "sustancia humana" a primera vista, porque la lleva entrañada en los propios accidentes. Digamos, extremando, que sin los accidentes individuales e individualizantes no habría tal sustancia humana. El ser de verdad no hay que buscarlo por los vericuetos intelectuales que conducen a la definición lógica por género próximo y diferencia específica.

Individualidad y relatividad son apariencias del ser determinado; esto es, realidades a la vista. Las apariencias del hombre se distinguen de las otras porque el hombre las expresa: su relatividad toma la forma comunitaria de la comunicación. Pero la expresión no manifiesta la relatividad ocultando detrás de ella un núcleo de ser, como el mineral encubre su ser hierro, su ser oro, o su ser cobre. En el hombre, ese supuesto núcleo esencial es él mismo una apariencia. La esencia, sustancia, forma de ser, o como plazca llamarla, está patente en esas apariencias que son la individualidad, la limitación, la relatividad. No se puede desglosar de ellas, situándola en una zona privilegiada del ser, inmune a las variaciones. *La forma del ser se actualiza como forma de las variaciones,* y esto quiere decir, como variación en las relaciones.

La existencia de un ente cualquiera constituye una evidencia apodíctica de la presencia del Ser, sin que sea necesario añadir ninguna caracterización de esa entidad. En cambio, en el hombre se dan conjuntamente la evidencia del Ser, la evidencia de una forma distintiva, y la evidencia de una singularidad entitativa irreductible. La forma de ser *común* a todos es *comunicante*, y así confiere a cada individuo una condición más compleja y dinámica que la mera singularidad numérica. Ante el individuo humano, estamos siempre a la expectativa de lo imprevisto: es el acto expresivo, revelador de la forma, el que *produce* la individualidad de cada uno, y le da el carácter absoluto de lo único. Las cosas son relativas porque son individuales; pero su relatividad es constante. El hombre es más relativo que la cosa, porque las modalidades de

sus relaciones son variables, y su individualidad es inconstante. Es la propia forma de ser la que determina la formación de las individualidades en los actos de relación.

Conviene pues prescindir, definitivamente, del significado lógico de la palabra definición, y restituirle aquí el significado primitivo, que es el equivalente de una delimitación real. El límite es como una frontera, que engloba un territorio porque lo separa de los colindantes. Como ya advirtió Platón, el concepto de límite es dialéctico: la afirmación del ser implica la negación, en la afirmación del no-ser. En la cosa, la relación de su ser con su no-ser es una relación de pura alteridad. No así en el hombre: el yo incluye el no-yo. Lo incluye de varias maneras; sobre todo porque el no-yo es materia de su propia experiencia, y porque habla del no-yo, que es la manera decisiva de apropiarlo. La delimitación, entonces, es tan fluctuante como los modos de experiencia y los modos de hablar. Sin duda, hay un límite individual que es originario y constitutivo: cada uno es sólo uno, con su propia dotación de ser. Pero este límite no fija de antemano la índole de las relaciones efectivas, y la variación de las apropiaciones es la clave de las variantes individuales.

Sabemos, sin pensarlo, que *cada uno es como los demás porque es inconfundible con cualquiera:* porque ejerce de una manera única la forzosa relación comunicativa con los demás. De suerte que la existencia relativa no es un mero "ser-con": la de un ente que simplemente está junto a otros entes, y que de un modo u otro depende de ellos para subsistir. Cuando esos entes corresponden a "lo otro", nosotros los convertimos en objetos, o sea en objetos de expresión. Pero cuando "lo otro" es "el otro", el estar con él requiere una función existencial peculiar. Ese no-yo que es el tú ya no es un mero objeto comunicable; es un ser comunicante como yo: el "otro yo" es el destinatario de mi comunicación objetiva. Más que un testimonio de la presencia de algo ante mí, la expresión es un nexo efectivo de cada uno con todos y con todo: en ella se manifiesta la interdependencia y solidaridad de todo lo existente.

Por esto, el plan de una obra concebida como contribución a la ciencia del hombre tiene que desarrollarse como una *teoría de la relatividad:* lo más opuesto a los convencionales relativismos, lo que permite dar razón del ser en y por sus relaciones actuales. Todos podemos percatarnos de que el individuo es como un centro móvil de relaciones que irradian de él o se dirigen hacia él. Pero la movilidad no es sólo externa. Ante un mismo término de relación, las disposiciones centrales varían de un sujeto a otro, y hasta va-

rían según la situación de un mismo sujeto. Lo que no varía es la forzosa y universal interdependencia. Esta *constante de relatividad,* conjugada con las variables modales, indica que cada hombre *es* lo que es según el modo como se relaciona con lo que él *no es.* Lo cual confirma que el no-yo no le es ajeno, e indica que la ontología del ser expresivo es dialéctica, desde su comienzo.

Sin que se formen otros vínculos, el simple tener idea de algún ente es poseerlo; al mismo tiempo es ofrecerlo, pues la idea sólo funciona como contenido de una comunicación. Lo pensado y expresado es la realidad man-comunada: ningún ente humano es inmune al ser. La palabra latina *munis* designa al que cumple su cometido. De ahí deriva *communis,* cuyo significado entraña la noción de compartir con otros el ser o el hacer. La participación común es lo radical en la co-municación: el cometido del hombre es expresar el ser.

Cuando la idea es concepto riguroso, la participación es desinteresada, o sea depurada de la subjetividad. Cuando ella es un mero "tener noción", "hacerse una idea de las cosas", esta noción viene enturbiada por una actitud o disposición frente a lo representado que es peculiar del sujeto, y envuelve una modalidad de relación que no es meramente cognoscitiva. Pero lo mismo en la idea personal, que en el concepto objetivo, que es solidario porque implica esa disposición desinteresada, nos encontramos con la básica unidad de participación. Sin ella, la comunicación no sería efectiva: no habría entendimiento mutuo.

Esa unidad resalta en las dos facetas de la relación comunicativa, que son el poseer y el ofrecer, opuestos el uno al otro por su significado, pero dados simultánea y complementariamente en el acto expresivo. Sin atender a este aspecto dialéctico de la relación del yo con el tú y con el no-yo, no puede desarrollarse una teoría de las relaciones. En este campo, *la dialéctica es teoría de la relatividad.* En forma llamativa, se diría que existir es apropiarse de lo ajeno; pero es devolver lo apropiado en el acto mismo de la captación verbal. Al hombre nada le es ajeno porque todo lo comparte. Las evoluciones de este régimen de propiedad son las que deben precisarse.

En efecto: en tanto que los modos de ser son variables, el dato primario de la presencia del tú nos dice poco sobre su individualidad, y poco podemos nosotros decir de ella. El otro, para mí, es de momento sólo un alguien; ignoro cómo está configurado: cuál es su modo de apropiarse de lo ajeno, y cuál será el modo de apropiarme yo de esa alteridad que es la de su ser. Ciertamente, su

presencia es más reveladora que la de la cosa. El hombre no puede jamás embozar su individualidad detrás de su expresión: el embozo mismo es expresivo. Pero tanto en la franqueza como en el disimulo, queda siempre mucho por expresar: el individuo siempre está incompleto. Lo que la presencia expresiva nos asegura desde luego es que ese no-yo es otro-yo: es un participante de mi existencia, un ente que forma parte de mi familia ontológica. La familiaridad, que es inmediata y espontánea, es resultado de la forma de ser común, y por tanto no depende de las actitudes particulares que adoptemos él y yo, el uno frente al otro. La comunidad de ser entre dos mesas no constituye una familia, ni metafóricamente, porque su forma común no es comunicante. *Familiaridad es reciprocidad.*

Sin estas indicaciones, se complicaría la tarea de sistematizar la relatividad. Respecto del hombre, sabemos mucho y muy poco a la vez. Su ser comparte con el de las cosas ciertas direcciones de la relatividad, a las cuales se añade la comunicación. Mediante ésta, el ser no familiar de la cosa se incorpora a la comunidad humana. Así, el dato de la expresión simplifica el esquema: del conjunto de los entes que se encuentran junto a mí, se desprende uno que es el próximo por excelencia, y al que por esto denomino el prójimo. Ante él, y sólo ante él, adopto automáticamente el dispositivo especial de relación que es la co-participación en el ser, o sea el diálogo.

Por otro lado, la facultad de comunicación incrementa incesantemente las modalidades de relación vital, lo mismo con el otro que con lo otro. Aunque los entes del mundo no humano permanezcan estables en su ser, ni el yo ni el tú poseen fijeza existencial. La comunicación no sólo manifiesta el ser presente, sino además una disposición frente al ser. Expresar es tomar posición, incluso cuando esta posición es la de una objetividad científica. Por esto la ciencia es vocación, radicalmente, antes que conceptuación: intención de comunicar el ser, sin segundas intenciones.

Expresión es variación. La misma facilidad con que identificamos al prójimo por su forma de ser expresiva, crea la dificultad de conocerlo como individuo. Se comprende que la pregunta por el ser del hombre sea tan persistente, más que ninguna otra; porque ese saber del hombre envuelve dos saberes, y ha de vencer dos escollos: el de conocer el tú, que en cada caso es distinto de mí, y el de conocer los constituyentes comunes en esa misma distinción, los cuales no se extraen inductivamente, ni están incluidos en el reconocimiento inicial de la familiaridad ontológica.

Pero las dificultades mismas abren el camino de las precisiones. En todos los demás objetos, primero indagamos el modo de ser de los individuos, para agruparlos después bajo un concepto genérico que incluya las notas abstractas de una forma de ser común. Una vez extraída esta forma, la ciencia puede desdeñar las diferencias individuales. En el hombre, la forma común de ser, que se conceptuaría como "género humano", sólo aparece en las diferencias. Por esto el hombre, como individuo, es el ser sorprendente; la cosa puede ser desconocida, pero no sorprende cuando ya es conocida. En el hombre, lo formal es lo patente de inmediato: se hace manifiesto en una manifestación. Y como la manifestación no sólo revela unas diferencias ónticas, sino que es causante de ellas, no es posible desdeñar las variables individuales sin desconocer la forma común. El constituyente primario de esa forma es la expresión; precisamente por el hecho de que la captación de lo común es inicial, la tarea de conocer las individualidades no termina nunca.

Este no acabar nunca de conocer al tú concreto es una inquietud inherente a la convivencia, y se da por descontada. Pero puede parecer también una dificultad insuperable en el orden del conocimiento científico, cuando se procura desentrañar de un material tan fluido y variado la estructura del ser sorprendente. La vía de acceso se abre en esa misma expresión que tanto nos desconcierta. La presencia del hombre es un *acto de presencia*: existir es declararse. Al individuo, pues, sólo podemos conocerlo por su expresión, y la expresión es también el dato a partir del cual podemos llegar analíticamente a la constitución y al esquema dinámico de la forma común.

Todo lo cual conduce a dos indicaciones complementarias. La primera se refiere al método. La elección del método fenomenológico no se decide en un acto de libertad teórica. Este es el único método posible, porque el fenómeno de la expresión es la única fuente de información de que disponemos sobre el hombre, en tanto que individuo y en tanto que ser-humano. Este dato primario no es el mero hecho de una comunidad sociológica; es revelador de la comunidad ontológica: de la forma de ser común. Esta forma es fenómeno. Y por lo mismo que el ser del hombre está a la vista, también es fenoménica la diferencia entre su forma de ser y la de aquellos entes que son comunicables, pero no comunicantes.

La segunda indicación se refiere al concepto de género, del cual se ha servido la tradición, como del concepto de esencia, aplicándolo indistintamente al ser humano y al no humano. No existe el género humano. Cualquiera que sea el valor lógico de este con-

cepto, no hay una realidad que quede apresada adecuadamente por él. La relación de un ente con otro ejemplar del mismo género, y la de ambos con géneros distintos, se pueden representar en términos genéricos cuando son uniformes e invariables. A esto se debe que muchas ciencias particulares que adoptan el precepto de conocer el ente por sus relaciones, puedan seguir empleando las categorías de género y especie. Pero, en el hombre, la relatividad es *expresa*: la expresividad es la clave de la relatividad. O sea que la mera comunidad lógica entre los individuos no capta la forma de ser común a todos, pues esta misma forma de ser, que es expresiva, produce necesariamente comunidades variadas en el curso de la existencia. El ente humano expone su comunidad ontológica con todos los demás, mediante el acto de expresión que justamente acentúa su diferencia individual. Esta estructura dialéctica de la relación individuo-género permite asegurar que el concepto de género humano es incapaz de cubrir la realidad constituida por las efectivas relaciones interhumanas.

La realidad comunitaria, a la que hemos aludido con la noción de familiaridad ontológica, rebasa desde luego todo lo que puede abarcar la simple noción abstracta de una agrupación de individuos en una clase. El concepto de familiaridad, con la implicación de una solidaridad y una reciprocidad, tampoco alude a algo adventicio o contingente, sino a una base ontológica, a un constituyente del ser que determina la pluralidad de modos existenciales y la formación y evolución histórica de comunidades, como formas de organización social, y más radicalmente, como formas de relación con el ser común. En ciencia del hombre, el concepto lógico de género se sustituye con el concepto ontológico e histórico de comunidad. A este concepto se adscribe el dato de la relatividad, en el modo de la inter-comunicación.[1]

Se comprueba de este modo que las diferencias individuales no pueden quedar eliminadas, como quedarían en la abstracción del concepto genérico. Las razones no son meramente metodológicas. En otros términos: el método debe desdeñar el concepto de género porque en aquellas diferencias es donde está manifiesta la unidad "genérica", y sólo en ellas. Por tanto, el método fenomenológico tiene que ser hermenéutico, por razón del carácter expresivo que tiene la presencia fenoménica del hombre. El conocimiento científico de su ser se efectúa en el modo de discernimiento llamado

[1] Sobre estas cuestiones, véase la nueva versión de la *Metafísica de la expresión*, caps. V, VI, VII; Fondo de Cultura Económica, México, 1974. (Primera versión, 1957.)

comprensión. Lo cual exige el mismo rigor de análisis y conceptuación, pero unos procedimientos menos expeditivos que los requeridos en otras ciencias, donde el individuo no cuenta sino como singularidad numérica; o sea, donde todos los ejemplares son equivalentes, y las diferencias individuales no afectan el conocimiento de su ser. La unidad de equivalencia desaparece en la comunidad; se establece, en cambio, el principio metodológico de la no-equivalencia. Esta, a su vez, rebasa el nivel de la actualidad, y abarca las diferenciaciones históricas. En resumen: el método se caracteriza como fenomenológico, ontológico, hermenéutico, dialéctico e histórico.

El individuo es un desconocido porque es reconocido. Nos consta que el tú, por ser igual que yo (ser-hombre), es justamente distinto (ser-individuo). El nombre que lleva ya es un distintivo, y puede servir para identificarlo. Pero es un distintivo externo y adquirido, y no se otorga para crear la distinción, sino para señalar una distinción que ya existe, y que sería patente sin el nombre. El nombre no dice nada sin la historia del hombre que lo lleva: es un mero encabezado de la biografía. El hombre se conoce por lo que hace. Hacer es expresar; pero el conocimiento hermenéutico no se concentra en el contenido manifiesto de las expresiones. Como toda expresión es una relación, la hermenéutica abarca los términos de relación vital del yo con el no-yo. Aunque las modalidades de relación son innumerables, los términos se reducen a estos tres: *lo humano, lo divino y la naturaleza.* Con su examen se inicia la sistematización de la relatividad, y con ésta una auténtica filosofía de la historia.

De hecho, sin percatarnos del carácter formal o constituyente de este esquema, empleamos en la vida ordinaria el mismo referencial que ha de emplear metódicamente la ciencia: para saber quién es y cómo es un hombre, averiguamos cómo se comporta "respecto de...". Esta línea de averiguación es la que habremos de seguir en el estudio de la formación y evolución de las ideas del hombre.

Lo humano, lo divino y lo natural: no hay posibilidad de relacionarse con nada más. Esto significa que los términos de relación están incluidos como unas constantes en la estructura del comportamiento, y por tanto en la forma de ser. Siendo así, aquel estudio de la idea del hombre tiene que desplegarse en nivel ontológico: no es un mero examen historiográfico de los sucesivos pensamientos del hombre sobre sí mismo. Sin embargo, el método tiene que ser histórico, aunque el conocimiento que reporta sea ontológico, y no historiográfico, porque esa sucesión de ideas es reveladora de una

evolución en los modos de ser. Los modos de ser se consolidan en formas de comunidad y épocas históricas. También las épocas tienen carácter.

Todos sabemos que las épocas, o los llamados momentos históricos, se caracterizan por la predominancia de un cierto estilo de comportamiento. De esta variación hay abundantes testimonios externos, en los cuales la comunidad deja impreso su carácter. La cultura es una caracterología de la comunidad. El esquema de las tres relaciones sirve de pauta para la interpretación de cada estilo vital, de cada modo de ser, lo mismo en el individuo que en la comunidad. Pero este esquema no explica el hecho de la evolución: las relaciones no son la causa de su propio cambio. El hecho del cambio no se puede aceptar sin más; se convierte en problema y es, en verdad, el problema de la historia. *Más que el derrotero de la evolución, importa averiguar cuál es la agencia que la produce.*

El cambio en los modos de vida nos preocupa justamente como problema vital. La variación de los tiempos es a veces tan pronunciada, que la existencia humana del pasado nos parecería, más que ajena, inasequible. Cuando se produce este corte, sentimos que al pasado no le debemos nada, y éste no es un sentimiento de suficiencia, sino el sentimiento de ansiedad de los desheredados. Hay en el hombre moderno una disposición a pensar, como pensamos todos cuando somos jóvenes, que el mundo se inaugura con el propio nacimiento, y que la vida no tiene otra proyección que la del porvenir. La racionalización de la historia, que ha sido por otra parte una empresa distintiva del pensamiento moderno, ha acentuado a veces este futurismo angustioso. Cuando la razón histórica permanece en el plano de la pura exterioridad, falla en su intento de comprensión del pasado, que es su justificante vital. La misma ley del proceso cancela la vigencia de todo lo que ya fue, y nos deja sin bagaje para enfrentarnos al futuro. Entonces, cuanto más detenidamente se precisen los caracteres de una época anterior, mejor resalta nuestra extrañeza respecto de ella. Pero la herencia es un hecho; su significado es el de una continuidad. Para recuperar el pasado, la razón tiene que dar prominencia a una ley de herencia histórica, paralela a las leyes de la herencia biológica.

Hay que buscar la mediación entre los tiempos. Esta comprensión histórica, que es radical porque es interior, y no meramente "espectacular", es incumbencia de la filosofía. El individuo no se comprende aisladamente, sino en la trama de sus relaciones. Además de una modalidad caracterológica individual, esas relaciones

muestran los rasgos salientes de una comunidad, y esbozan el perfil caracterológico de una época. Pero tampoco la época se puede comprender por sus rasgos visibles, sino por algo que la trasciende. Una época, un modo de ser, una idea del hombre, no representan sino una variedad, históricamente singularizada, en la continuidad de las épocas, o sea, en *la comunidad de los tiempos.* Así se percibe que la filosofía de la historia carece de base firme si no la busca en una ontología del hombre: si no es una historia de su ser.

Que nada humano nos es ajeno es un apotegma certero, pero ciego: no se ilumina con una razón suficiente del vínculo. El tú que está presente no es extraño. Su presencia es actual en dos sentidos: la expresión es un acto por el cual, comunicándose conmigo, da testimonio de una comunidad ontológica; a la vez, en el nivel existencial, la intercomunicación forma con ambos un "nosotros" que nos incluye en la actualidad del tiempo. El problema es explicar la constitución de un "nosotros" cuando no existe esa comunidad de actualidad: cuando los actos expresivos no se integran en un "ahora" común, y el tiempo disgrega la unidad entre el "nosotros" de hogaño y el "ellos" de antaño. Esta falta de una literal co-existencia, parece que impediría la comprensión, por la falta de una base de actualidad común; como si el tiempo fuese enajenante, y cortase la vinculación entre el yo presente y el tú del pasado.

Cuántas veces hemos podido exclamar, examinando unos modos de vida pasados: "Esto no tiene nada que ver conmigo." Pero esta formulación de una extrañeza que es, en cierto modo, real, no se mantiene literalmente. Es el propio sentido de la comunidad el que hace resaltar la diferencia. Sin duda alguna, aquellos extraños también forman parte del nosotros, y así lo sentimos, sin precisar siquiera el monto preciso de su legado. El concepto de un nexo se requiere para completar la construcción teórica; pero los conceptos dan estado teórico a la comunidad de los tiempos porque ésta es algo vivido.

Sentimos a la vez que el tiempo nos separa y que nos mantiene unidos. La extrañeza del pasado no es una incomunicación completa: envuelve siempre una comparación, y sólo se com-para lo que por naturaleza es equi-parable. El tiempo histórico no es para nosotros como una dimensión neutral y uniforme, en la cual insertaríamos una sucesión de diversidades inconexas. Ese tiempo no es pura forma: es un proceso orgánico, en cuyo desarrollo no se producen situaciones estancas. El sujeto de tal desarrollo es el mismo y no es el mismo en sus diversos momentos. Tal vez sea esta índole dialéctica de la temporalidad la que impide discernir

que la historia, más que una secuencia de unidades irreductibles o incomunicadas, es ella misma una comunicación: es la presencia de una mismidad que sólo puede actualizarse en modos de actualidad diversos.

La experiencia es la que lleva a la conceptuación dialéctica. Es un hecho que los modos de vida del pasado (como los modos ajenos del presente), aunque nos parezcan extraños, los comprendemos primariamente como humanos. Dondequiera que esté, en el espacio y en el tiempo, el otro es comprensible por lo que hace: porque todo lo que puede hacer es siempre *lo humanamente posible.* En el fondo, hace lo mismo que nosotros, aunque de manera distinta: existe relacionándose a su manera con los mismos términos a que se reduce todo el ámbito posible del no-yo, o sea el tú, la divinidad y la naturaleza.

Desde luego, la constancia de estos términos no presupone la modalidad de la relación. Esta puede ser incluso negativa, como en el ateísmo, que es una toma de posición religiosa (o como en el odio, que es una toma de posición negativa frente a un sujeto o grupo particular). Los términos de relación vital están dados, en toda comunidad, como los únicos posibles, y cada época se caracteriza por los modos predominantes de entablar la relación. Las diferencias entre esos modos son justamente lo que produce la superficial extrañeza, al comparar la actualidad con el pasado. Pero la conciencia de una básica comunidad histórica la mantiene la estructura invariable de los términos de relación: en ella nos basamos para discenir, interpretar y comprender las diferencias. Esta conciencia, que permite una efectiva co-presencia del presente y el pasado, constituye una forma de presencia del hombre ante sí mismo. *Conciencia histórica es autoconciencia.*

La presencia ante sí mismo es una reflexión, una vuelta hacia el interior, con la cual se alteran, sin interrumpirse, las relaciones con lo exterior. El otro-yo del pasado queda interiorizado. Esta es una experiencia tardía, y así y todo no es más que una eclosión inicial de lo que mucho más tarde se llamará sentido histórico. Con ella se proyecta una tercera dimensión de la mismidad. Al lado de sus dos dimensiones actuales, que son la del yo mismo ante el otro-yo y la del yo mismo ante lo que no es en modo alguno un yo, ahora está el yo mismo ante esas diferentes versiones de sí mismo que ofrece el pasado. Estas son las versiones del ser que ha sido, y que ya no puede ser; son las actualidades imposibles en la actualidad, pero captadas como humanamente posibles, y por consiguiente propias. Con la apropiación, el yo queda dispuesto a

comparecer ante sí mismo, y en esta culminación de la relatividad nacen las primeras ideas del hombre.

§ 4

El tiempo no es enajenante. La actualidad ajena, sea pasada o presente, se abarca y se entiende como posibilidad propia. Sólo con esta apropiación puede entablarse diálogo con los contemporáneos, y mantenerlo con los predecesores. Pues la comunidad con el pasado también es dialógica. El pasado es irrevocable, pero no es unívoco; no puede añadir nada a lo que dejó dicho, pero lo dicho sigue abierto a la interpretación, y esto es lo que significa tener sentido. Comprender es "ponerse en la situación del otro". La distancia del tiempo no mengua el sentido. Tener sentido es tener más de un sentido posible. Justamente, la actualidad del pasado se mantiene por la pregunta sobre el sentido: sólo podemos comprender aquello que no estamos seguros de entender desde luego, unívocamente.

Las cosas se conocen, bien o mal, pero no se comprenden. El conocimiento en el modo de entendimiento que es la comprensión está reservado para las realidades que fueron posibilidades. Posible es lo no-determinado. Al mismo tiempo, para que la posibilidad, al actualizarse, no sea una sorpresa completa, y por tanto incomprensible, ha de ofrecer algo con-sabido. Por esto, los actos posibles son infinitos, pero nuestra expectativa está circunscrita: la posibilidad de actuar queda ceñida, en cada caso, por la imposibilidad de actuar en forma enteramente imprevisible. La sorpresa ha de envolver una confirmación. Todas las posibilidades de "lo humanamente posible" están contenidas en el esquema de las tres relaciones *posibles* del yo con el no-yo.

Posibilidad es limitación. Los modos de cada relación son variables; los términos de relación son los mismos siempre y para todos. Sin esta constancia no podríamos abarcar una realidad tan abierta como es la actualidad presente, y menos la del pasado. La razón suficiente de la apertura del pasado es una razón histórica: es la que logra dar razón de la comunidad de los tiempos, la que permite establecer científicamente por qué el pasado es susceptible de comprensión, aun sin auxilio de la ciencia.

Pero, hasta aquí, las condiciones de la comprensión no están completas. La razón histórica no será suficiente mientras no dé

razón de lo primariamente comprendido: describir el cambio no es dar razón. La realidad humana no sólo es diversa, sino que se diversifica. Existencia es acción. ¿Cómo es posible el cambio en los modos de actuar? Acción implica posibilidad. ¿Cómo es posible lo posible?

Reconocemos que sólo es posible relacionarse con lo humano, lo divino y lo natural. El número cerrado de los términos que constituyen la estructura de las relaciones es una limitación de la posibilidad: es imposible relacionarse con nada más. Pero la limitación aparece todavía en otro aspecto de la posibilidad: es imposible relacionarse con esos términos de una manera uniforme e invariable. De momento, esta segunda imposibilidad es puramente fáctica: es un hecho que las relaciones del yo con el no-yo cambian históricamente. Las condiciones del cambio son lo que conviene averiguar, y esto sólo puede lograrse coordinando el análisis de esta estructura de relaciones con el de los factores de la acción. De otro modo, aunque la comunicación con el pasado sea posible, la distancia que representa el cambio entre el ahora y el antes permanece sin porqué: no se comprenden en su raíz ni la posibilidad ni la limitación, que son tan visibles.

Las relaciones vitales son *posibles,* aunque su estructura es constante (puesto que está formada por tres términos, y sólo tres), porque esa estructura es dinámica, en la acepción arcaica de la δύναμις, que significa potencia, facultad o capacidad. De ahí proviene el significado especial de movilidad que adquiere con el tiempo esta palabra. Pero, etimológicamente, lo dinámico no es lo que se mueve: es la capacidad de movimiento. La expresión "potencia dinámica" es una redundancia. Se cualifica de potencial lo que representa la inminencia de un cambio; y como la potencia no se concibe sino radicada en un ser actual, los griegos llaman δύναμις a esa inminencia de una alteración del ser, y designan la actualización de la potencia con la palabra ἐνέργεια, de donde viene energía. La actividad es lo que los modernos entendemos por dinamismo, invirtiendo el significado original de los términos.

Pues bien: el dinamismo de la estructura de relaciones se explica porque ninguno de sus tres componentes puede considerarse un término de relación independiente de los otros dos. Una variación en cualquiera de ellos altera los demás. Por ejemplo, el modo de relacionarse el hombre con la naturaleza altera el modo de su relación con otros hombres, e inversamente. Cada alteración modal afecta al conjunto, de suerte que la estructura es cambiante, sin que cambien jamás los términos que la constituyen. Ella es po-

tencial o dinámica porque su actualidad no es uniforme. Los términos que la constituyen son de tal naturaleza, que ofrecen al hombre la posibilidad de relacionarse con ellos de diversas maneras. Lo cual es una limitación, pues equivale a decir que ellos ofrecen la imposibilidad de una relación inmutable e igual en todos.

Tenemos ya un componente primario del dinamismo histórico, es decir, de la potencia de acción. Pero resulta claro desde el principio que la actividad humana no se explica sólo por el dinamismo de la estructura de sus relaciones. En verdad, los componentes de tal estructura no son más que *términos* de una acción. Los modos efectivos de relación tienen que depender de nosotros: de otra suerte de potencia o capacidad que esté radicada en nuestro ser, y por la cual se distingan sus actos respecto de cualquier otra forma de ἐνέργεια. La acción emana del hombre; y aunque sólo puede tomar la forma de una relación con el prójimo, con la naturaleza y con la divinidad, también hay algo en él que le impide adoptar frente a esos términos un dispositivo invariable. Esta es la radical limitación inherente a su misma capacidad de acción.

Hemos de indagar, por tanto, cuál es la δύναμις del hombre, que se coordina con lo dinámico de sus términos de relación para producir "energía", o sea actividad. Hemos de averiguar también si esa energía proviene sólo de él, o si en su misma acción distintiva intervienen otros factores. El perímetro de esta investigación queda delimitado desde ahora: la razón histórica no puede ser suficiente de manera estricta sino como razón ontológica, como una auténtica dinámica de la historia.

¿Cuáles son los factores de la acción? La vida del hombre está gobernada por el carácter, el destino y el azar.[2] Advirtamos de antemano que no hay un solo factor, y que se trata de un auténtico gobierno. La vida humana y el devenir histórico constituyen un orden regulado. igual que los cambios de la naturaleza. Esta es condición básica para el estudio científico de tal realidad. Se habla del *campo* de lo histórico, no sólo para delimitar un área real, sino para decir que este territorio tiene su ley propia. Pero la ciencia, tratando de discernir los factores de ese régimen de gobierno, ha propendido a considerar separadamente dos aspectos, a los que llama objetivo y subjetivo. De ahí provienen ciertas dificultades.

[2] Cf. la *Psicología de las situaciones vitales*, primera edición, México, 1941; tercera edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1975. El azar es contingencia, en su forma no constitutiva, sino adventicia y externa; el destino es necesidad, en las dos formas de su determinación: interna y externa; el carácter es libertad: la obra del hombre consigo mismo.

Por un lado, varias ciencias especiales investigan cómo se produce el acto. Este estudio es limitado porque no revela cuáles son los factores de la variación de estilo en las actividades. Lo gobernado por el régimen de vida no es solamente la actualidad, sino la evolución. La clave de este orden sucesivo ha de buscarse en el acto productor. La historia es un dominio real que se caracteriza por un incremento progresivo: a medida que pasa el tiempo, hay más realidad histórica. La razón de este aumento es que, a diferencia de otras formas biológicas, la vida histórica es ποίησις: la acción es creadora. Pero si el productor y el acto de producción son siempre iguales ¿cómo se *produce* la evolución del producto?

Por otro lado, si la ciencia contempla nada más el panorama de lo producido, si atiende solamente a los monumentos de la acción *poiética,* tampoco encuentra la clave de la evolución. Puede ofrecer una descripción articulada del proceso, pero permanece en el plano de la pura exterioridad. Su limitación la impone una falsa noción de lo objetivo. Porque *la clave del cambio está en la gestación del acto.* El gestor, que es el sujeto histórico, es tan objetivo como las obras y las instituciones que él crea, o los acontecimientos en que participa. La descripción podrá ser científica, pero no envuelve una razón final de lo descrito; y aunque de ella se extraiga la hipótesis de una ley histórica, esta formalidad no equivale a una razón suficiente del suceder.

Que la causalidad exterior sea insuficiente no significa que no sea necesaria. La causalidad histórica es compleja. La estructura de los tres factores de la acción (obtenida por análisis fenomenológico, y no por simple ideación teórica) permitirá desvanecer el enigma en que se envuelve el cambio histórico. Todos sabemos que el hombre se ve afectado de algún modo por sus mismas producciones. El hombre aparece ahí como causante y como receptor a la vez: es el efecto primero de esa causa que es su propio acto. Pero ¿cómo pueden cambiar los productos, y cambiar además *en forma evolutiva,* si no cambia el ser del hombre? La filosofía no ha desentrañado las implicaciones del hecho aparentemente trivial, y bien reconocido, de que el hombre queda afectado por su propia acción. ¿En qué nivel del ser ha de situarse ese resultado, y de qué manera influye en la causalidad de los actos posteriores? Hay que obtener una comprensión completa y unitaria de la gestación del *acto* y la gestación del *proceso.*

La teoría de la causalidad histórica queda transformada por la indagación fenomenológica. En otros términos: la razón dialéctica no puede ser una razón suficiente del proceso mientras exhiba nada

más la estructura de la causalidad externa, que es la causalidad natural. La verdadera clave del proceso radica en otra relación dialéctica: la que se establece entre esa causalidad natural, que es necesaria, y la causalidad eficiente de la acción propiamente humana. Aunque se admitiese que la naturaleza explica el carácter, no podría ser nunca la razón explicativa de las mutaciones históricas de ese carácter. Carácter es libertad; libertad es historia.

Meditando sobre la historia, la filosofía se ha dejado llevar por su espontánea tendencia hacia la simplicidad: ha procurado encontrar la causa única y constante del proceso. La filosofía de la historia inicia su desenvolvimiento en una fase de predominio de los modelos racionalistas y deterministas de la ciencia natural. Pero el problema de la historia es justamente el de una aparente *mutación* causal, dada la variación incesante de los efectos. El principio de causalidad, trasladado literalmente de las ciencias naturales a la ciencia histórica, establece que las mismas causas producen los mismos efectos. Esta literalidad del modelo físico conducía a una aporía. Pues, si los efectos varían, las causas tendrían que ser distintas en cada situación; y si las causas son naturales e invariables, no pueden explicar las variaciones.

Los recursos de una ontología fenomenológica permiten descubrir que lo invariable no es una causa, sino el complejo de factores de la acción. Esta estructura es variable en cuanto a la predominancia, en cada acto concreto, de un factor respecto de los otros, y su combinación con ellos. Los efectos son cambiantes porque cambia en su propio ser el ente que los produce. La historia real es la historia de este ser, y no el panorama de los resultados memorables de su acción. Lo radical, desde luego, es la causalidad libre, que por su esencia es renovadora, y su indisoluble combinación con la causalidad natural, que por su esencia es reiterativa y uniforme. A esta integración dialéctica de libertad y necesidad se refiere la fórmula directiva que dice: la causalidad histórica es compleja.

La historia es novedad. Produciendo novedades, el hombre se renueva a sí mismo. Una vez que se expone esta idea, su comprensión y aceptación no son difíciles. Lo difícil es aceptar de inmediato los compromisos que entraña: ¿qué significa en rigor *el concepto de una mutación del ser?* Si la renovación de los productos es resultado de una renovación del ser que los produce ¿cómo debe concebirse un ser capaz de originar una alteración de sí mismo? Y si contribuyen a alterarlo sus propias innovaciones ¿cómo se concibe un ser que absorbe en sí mismo los efectos inmediatos de su

propia causalidad? Todo proyecto de comprensión histórica que proceda con radicalidad y rigor científico ha de partir de estas cuestiones. Un examen preliminar de los tres factores de la acción servirá para abrir el horizonte de nuestras indagaciones.

Los modos de ser humanos no son libremente elegidos, ni evolucionan por azar. En su existencia, el hombre "hace lo que puede". Esta fórmula se emplea para expresar una resignación: "lo que se puede" revela lo que no se puede. El poder es impotente porque no coincide con el querer. Sin embargo, al hombre de algo le sirve su querer; que si no, jamás confesaría su impotencia. Lo que sucede en su vida no es meramente algo que *le sucede*; de algún modo él es, y se siente, director de los sucesos. El problema es delimitar el alcance de ese poder directivo. Pues, aunque los cambios en el suceder no son enteramente libres, ni enteramente aleatorios, tampoco están determinados con necesidad unívoca por causas biológicas. Es un hecho que la apariencia física del hombre, y sus funciones orgánicas, no han cambiado en treinta siglos de historia, ni parece haber cambiado su comportamiento básico (a juzgar por los vestigios de las antiguas culturas), si por básico se entiende la respuesta orgánica a los estímulos externos y los actos tendentes a satisfacer necesidades primarias. Entre tanto, la cultura ha evolucionado, y su ritmo de evolución se ha acelerado en los últimos siglos, sin aparente causa orgánica.

Lo cual permite sospechar que aquel comportamiento "natural" no ha de considerarse básico. Si la naturaleza (incluida la humana) no ha cambiado, y ha cambiado la manera de relacionarse con ella, entonces ella no puede ser la causante de este cambio. Los modos de vida que se han sucedido en esos lapsos milenarios son tan diversos, que sin la línea del tiempo que marca su continuidad no ad*ver*tiríamos algo que resalte y que forme entre ellos la línea real de unos enlaces. Estos enlaces tienen que darlos unas causas que, siendo constantes, permitan sin embargo dar razón de las variaciones. En suma: *las variaciones vitales no tienen causas naturales.*

¿Cómo se gesta el futuro? Lo que está por venir será indefectiblemente distinto de lo actual. Con esta certidumbre de la incertidumbre contamos desde luego, aunque no podamos explicarla. Esto significa que la actualidad contiene el porvenir en estado germinal, como el pasado contuvo el presente. Toda la cuestión estriba en precisar qué se entiende por ese contener y ese germinar.

En la concepción de la dialéctica determinista, el futuro también está contenido en el presente. Pero la predeterminación significa la muerte del pasado, y al mismo tiempo suprime la novedad del

futuro. En cambio, la inversión metódica que prescribe un análisis genético del proceso permite obtener una dialéctica sin vaticinios. La libertad no es componente de un esquema abstracto; es un factor real, que aparece en la gestación del acto histórico concreto. Este factor opera dialécticamente, no sólo porque presupone la necesidad, sino además porque de esa operación combinada resulta siempre una conjunción de lo nuevo con lo viejo. El futuro es indeterminable porque el pasado se salva en el presente.

La identificación de dialéctica y determinismo no fue sino un episodio en el desarrollo del racionalismo, precisamente en su forma romántica. El racionalismo no fue siempre idealista. Pero la causalidad natural es insuficiente para establecer el nexo entre los tres momentos de la temporalidad histórica. El tiempo histórico es irreversible, pero no es discontinuo. Precisamente porque el acto es innovador, ningún presente cancela el pasado; la herencia es el caudal de donde se obtienen las novedades. Aparte de esto, resulta claro que el principio de necesidad, adoptado como regulador del proceso, se apoya en la noción abstracta del cuerpo; el cual, una vez desprendido de la unidad del ente, ha de quedar adscrito al orden de la naturaleza.

Acaso la insuficiencia de este esquema causal naturalista quede al descubierto en un examen de la misma necesidad; es decir, en una distinción entre la necesidad y las necesidades. En efecto: *las necesidades del cuerpo,* en tanto que son naturales, habrían de ser necesarias en el sentido de determinantes, uniformes e invariables. Sin embargo, no son unívocamente determinantes de la acción. Aunque las funciones orgánicas siguen siendo las mismas, es un hecho que han evolucionado *las necesidades del hombre;* hasta el punto de que ha quedado borrosa la línea divisoria entre las que corresponden a la existencia y las que corresponden a la mera subsistencia. Hay que concebir como unidad indisoluble al ente que existe creando sus propias necesidades. La distinción entre existencia y subsistencia es decisiva: la historia es, justamente, un proceso existencial. El organismo humano no permite explicar el carácter orgánico de la evolución histórica. Esta evolución es orgánica *porque* es extra-biológica, o sobre-natural.

Incluso ateniéndonos a los resortes primarios que ponen en juego las necesidades biológicas, comprobamos que esas acciones y reacciones dejaron de ser primarias desde que empezó la actividad llamada trabajo. El hombre no es ser-natural: es ser-obrero. El trabajo es una forma esencialmente evolutiva de satisfacer necesidades. Si éstas son naturales, son siempre las mismas; pero si cambia la

manera de satisfacerlas, el cambio no es natural: es obra de cultura, ejercida *sobre* la naturaleza. Trabajo es cultura, no es natura. La naturaleza, sin dejar de ser necesaria, hace posibles las alternativas del trabajo, que son variables. Trabajo es libertad. Por encima del orden primario de la subsistencia, en el que ya se ejerce la libertad del trabajo como capacidad existencial, el hombre crea un sistema de necesidades que, por ser ellas mismas culturales, no se imponen, sino que se eligen, y hasta pueden perderse, cuando la existencia se contrae y desciende al nivel de la subsistencia.

La comprensión del hombre no se obtiene, pues, meditando sobre las necesidades naturales, aunque éstas parecen ser lo común a todos y en todo tiempo. La comprensión del hombre y de su historia no empieza con una certidumbre, sino con unas preguntas: ¿qué clase de ser es el que tiene la facultad de *crear y variar* sus propias necesidades; que no sólo pertenece a la naturaleza, sino que se *relaciona* con ella; que no sólo hace historia sino que *es* histórico él mismo? Necesidad y libertad son términos que la tradición ha considerado racionalmente incompatibles. En este punto se condensa, por tanto, la dificultad, y se abre el camino de una solución. La razón debe inclinarse ante los hechos. La compatibilidad real entre libertad y necesidad tiene preeminencia sobre los esquemas de nuestra propia razón. Se impone entonces una reforma en nuestros cánones de pensamiento. *La razón histórica es razón dialéctica.* Pero no sólo debe rechazar la concepción tradicional de la libertad; tampoco puede limitarse a elaborar un orden dialéctico de la pura necesidad. La dialéctica moderna ha formado ya su propia tradición; lo que no ha promovido esta tradición es la idea de que la libertad es, ella misma, un factor dialéctico: una causa histórica que sólo puede ser comprendida en función de la necesidad.

La δύναμις del hombre, para que pueda formalizarse racionalmente, tiene que ser una constante. Pero, como δύναμις es potencia, ella ha de consistir en una *capacidad de constante renovación.* Esta capacidad no puede ser natural, ni puede ejercitarse sin la naturaleza. Tampoco pueden la necesidad y el designio combinados eliminar la interferencia del tercer factor, que es el azar. El azar no es causa, pero es factor del suceso. Los factores son siempre los mismos, pero no intervienen con igual proporción en cada acto, ni en cada línea de conducta individual, ni en cada situación histórica. La causalidad compleja es modalmente variable.

Es posible dilucidar en cada acción o suceso la medida en que intervino el azar, o la decisión personal, o la forzosidad. Pero es

un dato de observación inmediata que esa medida o proporción mantiene una cierta estabilidad en los individuos, y también en las culturas; lo cual permite caracterizar el modo de vida de una persona, y también perfilar el estilo de una época, basándonos en ambos casos en unos rasgos predominantes. La caracterización, cuando es fiel, no es estática. Lo mismo que nos sirve para establecerla, es lo que nos guía para reseguir los cambios vitales del individuo, y el tránsito de las épocas en las comunidades.

Por ejemplo, nos parece evidente que el hombre se relaciona siempre con la naturaleza. Esta relación impone en la existencia unas condiciones que poseen intrínseca necesidad: a las que ningún azar ni iniciativa humana puede desvirtuar. Su constancia indica un estado de sumisión, o si se quiere, de inmersión en el orden natural. En esta "naturalidad" del hombre hay que insistir desde el principio; no es una concesión que deba hacer quien de antemano aspira a probar que el hombre no es un ser natural. Justamente, lo que resalta en ese esquema es la palabra relación. *Ningún ente natural se relaciona con la naturaleza.* El sujeto de esa relación, el ser capaz de mantenerla y de variarla, tiene que estar situado por su actividad más allá de la naturaleza. Lo cual no significa fuera de ella. Relacionarse con la naturaleza significa acceder a un nivel ontológico superior, sin que esto implique un desprendimiento. En suma: la variedad en los modos de estar sometido a la naturaleza es clave del devenir histórico, y distingue al hombre de todos los demás entes que están inmersos, como él, en ese mismo orden, pero sin la capacidad de crear un régimen especial de inmersión.

La sumisión no cambia nunca: esto es necesidad. La libertad es la razón del cambio en los modos de la sumisión. Libertad y necesidad no se disputan el dominio del hombre, sino que se conjugan la una con la otra como factores de la acción. Los cambios personales e históricos no afectan la regularidad de las causas naturales. Pero el hombre se aprovecha de la misma constancia uniforme del orden natural para obtener de la naturaleza lo que ésta es incapaz de ofrecer por sí sola. La tecnología, que por definición no es pura naturaleza, confirma de manera palpable esa conjunción funcional de libertad y de sumisión a las leyes necesarias.

Ese "algo más que naturaleza" que percibimos en el mundo es el producto de la acción humana. Cualquiera que sea su índole, es resultado de un trabajo del ser-obrero, el cual debe ser definido ontológicamente en función de su ser sobre-natural. La naturaleza no es *poiética.* El producto es una realidad que trasciende la ma-

teria de que se compone, y la ley natural que gobierna esta materia; como la estatua trasciende el mármol en que se esculpió, y la aeronave trasciende las leyes de la aerodinámica. En todos los casos, el hombre hace uso de lo que le es dado en forma ineludible. Hacer uso es ser libre. Pero la variable proporción entre necesidad y libertad aparece en la evolución de los usos. Si la necesidad es constante, la libertad no se da siempre en el mismo grado, ni se ejerce en la misma dirección vital.

Por consiguiente, la libertad es causa directiva de los cambios, puesto que *es ella misma cambiante*. Causa directiva, pero no independiente. Los cambios de la iniciativa humana se producen siempre en relación con otros factores. La causa natural es factor del cambio precisamente porque es invariable; por ello mismo no puede ser determinante único de la variación. La φύσις no impone la ποίησις, pero sin la primera no existe la segunda. La producción es literalmente μετα-φύσις.

§ 5

El ser humano es ser histórico. De una manera u otra, la historicidad del hombre se da por consabida; pero esta condición no se conceptúa como *historicidad del ser*. Una primera inspección ha revelado ciertas estructuras que servirán de referencial para la comprensión de los hechos históricos; sin embargo, algo permanece inexplicado. Ya en esta fase preliminar caemos en la cuenta de que, si hay fenómenos históricos, tiene que ser histórico *el ser mismo* del hombre. ¿Qué es historicidad?

La temporalidad es nota de toda existencia; pero la historicidad no se explica por la temporalidad común. Aunque todas las cosas cambian, sólo el cambio humano tiene la forma de una evolución renovadora y proyectada. Son bien reconocidos estos tres caracteres de la historia: evolución, renovación y proyección. El porqué sigue siendo una incógnita: no se ha obtenido de esos caracteres la idea, que parece desconcertante cuando se formula por primera vez, de una historicidad *del ser*.

El hombre no es un ser aquejado de historicidad; como si, por lo menos en su fondo, quedara a salvo de esa mácula ontológica que es el cambio constante, la evanescencia de todos sus proyectos y creaciones. Ese fondo o núcleo sería la salvación del ser; impediría que su ser entero fuese arrastrado por una corriente llamada historia. Todo lo que entra en esa corriente es efímero; pero qui-

zás el devenir no sea una flaqueza del ser. Cuando tratamos de salvar una parte del ser, quedamos incapacitados para dar razón de esa misma historia cuya realidad temible estamos reconociendo al intentar la salvación. Desde luego, la parte del ser que hemos sustraído a la historia no podría ser su gestora; y ¿cómo puede atribuirse a la parte inferior la capacidad de generar y mantener ese proceso, que no es menos asombroso por juzgarse disolvente?

¿Cuál es el ser que gesta la historia? Se produce una disociación, una barrera ontológica entre el ser nuclear del hombre y el ámbito en que se desenvuelve su propia existencia. La historia no sólo sería ajena a lo más radical del hombre, sino ontológicamente adversaria. El devenir sería una amenaza para el ser. Y si la causa de la historia, que es la libertad del hombre, radica en el núcleo de su ser, entonces ese carácter distintivo es al mismo tiempo eminente y degradante. La libertad, que pertenecería a lo más estable del ser, sólo se ejercería para producir lo evanescente. En todo caso, esa libertad podría considerarse causa eficiente de la producción actual, pero no sería causa del cambio en los modos de producir. La disociación aparecería entre la actualidad y la evolución.

En fin, tampoco ha de entenderse la historicidad del hombre en el sentido de que, manifiestamente, él es autor de unos productos llamados históricos. El dato no resuelve la cuestión, sino que la plantea: ¿por qué son históricos todos esos productos? Su historicidad no es un accidente; es algo intrínseco, y no consiste nada más en el hecho de que no sean duraderos, y vayan siendo sustituidos unos por otros en el transcurso del tiempo. La evolución de la actividad del hombre la percibimos todos; a pesar de esto, consideramos implícitamente que su ser no evoluciona. ¿Cómo puede producir mutaciones lo inmutable?

El sentido común parece apoyar la teoría de una inmutabilidad nuclear del ser humano. Cuando miramos al hombre, inconscientemente desglosamos su ser: creemos que sólo estamos viendo el cuerpo, y que a través de él acaso podamos atisbar lo que estaría *detrás*. Es la estabilidad visible que mantiene el cuerpo a través de las épocas lo que impide que surja en nuestro pensamiento la idea de una mutación histórica del ser. Admitido el supuesto de la dualidad, se atribuye a cada uno de los componentes su propia esencia, y no sería más inmutable la esencia del cuerpo que la otra esencia, invisible y trasera: la auténticamente definitoria del hombre. El problema de coordinar en unidad funcional los dos componentes es cuestión aparte. Lo que resalta

ahora es la imposibilidad formal de asociar los conceptos de esencia y evolución.

Si la promoción del cambio histórico no se atribuye al cuerpo, tampoco se puede atribuir a esa otra parte del ser humano que sería, por definitoria, la más inalterable y uniforme. El resultado paradójico es que la causalidad histórica no tendría una sede ontológicamente identificable. La capacidad de devenir no entraría en la definición del ser: no cabría en ninguna de las definiciones, previamente separadas, de sus dos componentes.

El sentido común, en este caso, no coincide con la experiencia; pues lo que vemos en verdad no es un cuerpo, sino un hombre. La distinción ontológica entre el ser humano y el no humano es la que está a la vista. El cuerpo *solo* no es más que una abstracción, legítima en biología, funesta en ontología. El causante de la historia es el hombre, el hombre entero. Pero esto significa que es histórico su ser, su ser entero. La causalidad biológica no puede definirse aparte. La razón que lo impide es siempre la misma: lo requerido de la causa no es tan sólo una explicación del acto singular, sino una explicación del devenir. Es difícil admitir que las causas orgánicas den razón de ese producto histórico que es el *Quijote*, si de antemano se reconoce que el organismo de Cervantes funciona igual que el de todos sus contemporáneos. Pero, más que difícil, es imposible explicar, en términos fisiológicos, la evolución de la novela desde el *Tirant lo Blanc* hasta Cervantes, y desde Cervantes hasta Proust.

Las palabras nos desencaminan: más que *una causa* abstracta, hemos de buscar *un causante*. En rigor, no hemos de buscarlo: el causante se identifica a sí mismo íntegramente con su presencia. El ser del hombre es actualidad en el modo distintivo de la historicidad. Hay que invertir los términos: la historia no es problema, sino dato inicial. Vemos que el hombre es ser histórico porque es histórica su acción. Pero una cosa es verlo, y otra es conceptuarlo.

La razón de la historicidad del producto radica en la historicidad del ser que lo produce. Esto es aparente de inmediato. El análisis de las funciones que participan en la producción viene después. Somos testigos de los cambios de estilo en toda índole de actividades, y disponemos de un catálogo cada vez más enriquecido de las creaciones humanas, desde las instituciones sociales hasta las formas simbólicas del arte, pasando por los utensilios manuales y las grandes máquinas. Sería inconcebible que todo eso se integrara en un proceso común, mientras el autor permaneciera inalterado

por su propia obra, ya cumplida y desprendida de su ser; y sobre todo, inalterado por su mismo obrar, por la génesis de esa obra que emana de él. Cambia el hombre cuando cambian sus productos; cambian los productos porque cambia el productor.

Sin embargo, eso que ahora cualificamos de inconcebible, ha sido la concepción básica de la metafísica tradicional, y persiste todavía en nuestros días, lo mismo dentro que fuera de la metafísica. A pesar de que ya cedió el predominio del esencialismo, sus tesis siguen activas como prejuicios. No se ha formulado en filosofía, ni siquiera en la forma tentativa de una hipótesis de trabajo, esta idea que, sin embargo, es clara y distinta: que ha de cambiar el ser del hombre, para que resulte explicable el cambio de sus productos. Éstos, diríamos que *entran* en la historia, pero no *son* la historia. El creador de la historia es un ser que se crea a sí mismo históricamente.

¿Qué significa crearse a sí mismo? Se crea con lo dado. El acto requiere unos materiales primarios, a los que se imprime una forma nueva. La existencia consiste en dar forma a lo recibido por herencia: herencia biológica y herencia de cultura. Por tanto, la historia como pasado es causa contribuyente de la historia como acción actual. El ser humano tiene una genealogía: existencia es presencia actual del pasado. Esto es decir que la herencia del pasado se combina con la dotación orgánica y psíquica para formar una especie de clave genética para el futuro. Pero esta clave no determina unívocamente el curso de la acción; sólo delimita sus posibilidades. La existencia es receptora, pero añade siempre algo más, algo nuevo a lo recibido, y con variaciones imprevisibles. La programación no es uniforme.

El hombre se renueva a sí mismo haciendo algo distinto de lo que hizo antes, o haciendo lo mismo de manera diferente. La renovación está en el hacer, el cual es siempre, formalmente, una combinación de lo nuevo con lo viejo. Cualquier innovación afecta a la totalidad del ser, porque es el ser total el que está empeñado en el acto innovador. Por esto es insuficiente la tesis de que la historicidad es un atributo del ser humano, que figure al lado de otros atributos. Pues, aunque de este modo la historicidad ya no es extrínseca, sino que se incorpora a la formalidad integral, esta tímida innovación filosófica no resuelve el problema ontológico del devenir.

Todos los atributos del ser funcionan históricamente. La comprensión del ser "en el horizonte del tiempo" ha de incluir el hecho de que es el hombre el creador de su horizonte. La tempo-

ralidad es común; pero la forma de la temporalidad que es la historia es distintiva, porque su actualidad es acción, es organización de unos fines y unos medios que producen variaciones en el horizonte histórico. La metáfora del horizonte puede entonces resultar apropiada para indicar el ámbito de la comprensión histórica. En cuanto al ser mismo del hombre, el horizonte no es una abstracción, sino el ámbito real de su despliegue. En suma: todo lo que hallamos al examinar la conformación del ser humano ha de interpretarse en función de la historicidad: su inteligencia, sus emociones, sus aprensiones, sus habilidades prácticas, sus vocaciones desinteresadas.

La idea de que el hombre es lo que hace no expresa una comprobación reciente: "por sus obras los conoceréis" es una máxima de sapiencia antigua. La filosofía, que añade la ciencia a la sapiencia, no se conforma con lo *hecho*. Que el hombre se conoce por lo que hace, o sea que es histórico en su ser mismo, se descubre en las condiciones del *hacer*. El producto es el indicio de unos factores de la acción y de una forma constitutiva del actor. Y como lo constitutivo no es estático, la forma dinámica se designaría más bien como lo *constituyente*. De una vez ha de quedar establecido que ese dinamismo de la existencia, que se despliega en la historia, no puede ser accidental: no es algo ajeno a lo que se llamaba esencia.

La palabra esencia entraña algunos riesgos, cuando se emplea como categoría ontológica, y no en las acepciones admitidas en el lenguaje común. La esencia implica la unidad entitativa, que es base de la definición para todos los individuos de una misma clase. Esa definición esencial implica además algo definitivo e invariable en el ser definido. Pero, en el hombre, lo definitorio es justamente la variabilidad. Es común y constante en todos los individuos la estructura de los factores de acción; el resultado existencial de los actos mismos es la diversificación entitativa. Lo cual se explica, pues la proporción con que los factores estructurales intervienen en el acto concreto es desigual.

Las ciencias particulares son posibles, sin recurrir al concepto de esencia. Ellas se atienen al principio implícito de que *todo cambia, menos la ley que rige el cambio*. De parecido modo, en la ontología del hombre, lo que se sustrae al cambio, y permite comprenderlo, es la forma como se produce, y esto quiere decir: *la forma de ser de un ente que cambia su propio ser en la acción.*

La tradición define muy correctamente la existencia como el acto de ser. En el hombre, este acto es una acción. La potencia

de ser es una potencia de hacer. La productividad del acto, por la cual el yo se trasciende a sí mismo y envuelve el no-yo, tiene de momento el aspecto de una trascendencia externa, visible de inmediato en cualquier caso: el acto es siempre una relación con... Pero el aspecto radical y decisivo se percibe en la interioridad del hacer: en una trascendencia del yo-mismo por sí-mismo.

El ser del hombre es un hacer en el modo del hacerse: su existencia actual es un auto-desenvolvimiento. En su acepción tradicional, el concepto de esencia no reconoce esta índole de actualización, nunca consumada y siempre productiva. Y desde luego, la producción evolutiva se explica menos aún si tiene que adscribirse al orden del accidente, que es complementario del orden esencial. El acto de ser, entendido como acto de hacer, es lo que mantiene el nexo ontológico entre el ser y el no-ser en el interior del propio existente; entre el yo y todas las formas del no-yo; entre el presente y el pasado del yo; entre el yo actual y el otro-yo del pasado. La comprensión de estos nexos requiere una formalización dialéctica en la que no prestan servicio las categorías de esencia y accidente.

Esta concepción del acto como actividad permite además eliminar aquella barrera ontológica, tan reforzada por el idealismo, entre el yo y el otro-yo, entre el nosotros y lo-otro. Pues, en la metafísica anterior, era la idea de accidente, y no sólo la de esencia, la que impedía una comprensión de la historia. El yo esencial no podía actuar produciendo efectos variables. Por su parte, el accidente mantenía incomunicadas las dos mismidades esenciales del yo y el tú. Tampoco había conexión entre el ser y el devenir del yo unitario.

En esa vieja metafísica, todos los distintivos individuales eran accidentales. Pero la historia, que es diversificación, no puede quedar rebajada al nivel de un mero accidente de la existencia. Diríamos que la esencia nunca se actualiza de manera igual. El tenor paradójico de esta afirmación confirma la necesidad, que no es meramente lingüística, de sustituir los términos esencia y accidente por otros que representen con mayor precisión la formalidad del acto y el dinamismo del ser. Como siempre, una revolución teórica obliga a elaborar un nuevo lenguaje.

Toda acción es histórica, aunque la integración de sus factores es más visible en la acción productiva externa, en la que deja una obra hecha. Sin embargo, la efectividad del acto productivo no se agota o concluye en el producto. El ser humano es auto-productivo: se nutre de su propia acción. Cambia produciendo, y a la

vez su producto mismo lo hace cambiar. Cualesquiera que hayan sido los estímulos y las condiciones internas y externas de la producción, ésta se convierte en un nuevo estimulante para las acciones futuras, tanto las propias como las ajenas: la producción siempre es inter-comunicante. La obra es testimonio de la actualidad del ser libre; por esto mismo, ella adquiere la necesidad inherente a lo que es dato, en el sentido de una actualidad histórica irreversible.

Irreversible o irrevocable, pero no necesariamente insoslayable. Pues la presencia estimulante de una obra es necesaria y potencial a la vez: no re-presenta más que una disponibilidad abierta, y su efectividad depende del encuentro. Sólo es absolutamente insoslayable para el autor, el responsable de la presencia ante todos de su producto. En los demás, la contingencia de ese encuentro revela que la obra misma posee, por su actualidad, una especie de potencia de azar: su efectividad no está previamente determinada. Puede o no ser objeto de atención; no hay nada en ella que anticipe un influjo universal e igual.

Libertad, necesidad y azar no sólo se conjugan en el acto creador; persisten en el destino de la obra creada, entendido como el *fatum* del proverbio. Los efectos que produzca en cada uno la recepción de la obra dependerán de la disposición del recipiente; pero la recepción misma es aleatoria, y ninguna ley puede reducirla a forma previsible. Lo que sí puede preverse con seguridad infalible es la forma de aprehensión. En tanto que es un producto libre, y un incitante de la acción, la obra del hombre requiere una especial sintonía: no se puede captar según el modo que corresponde a los datos naturales, ni provoca el mismo género de reacciones. Una cierta ley de equivalencia de la acción y la reacción rige también en la existencia humana. Sólo que, en la acción productiva y en la receptiva, esa equivalencia no es cuantificable, ni siquiera en términos de resonancia cultural: es más bien una afinidad cualitativa.

Reconociendo que la acción es promotora de más acción, y por tanto de mayor diversidad, se puede hablar de "formas de vida", sin falta de propiedad en los términos, aunque con cierto riesgo de ambigüedad. Pues la forma es lo constituyente del ser, es lo común y constante. Las formas variables son en rigor actualizaciones de la forma, y es preferible darles el nombre de "modos de vida". Justamente, la pluralidad individual y la variación histórica de esos modos están determinadas, y sólo son comprensibles, por la índole de aquella unidad formal permanente. Pero la distinción

entre forma de ser y modo de existencia es indispensable por razones que no son de simple claridad. El estudio de las llamadas formas de vida no se agota en la psicología, la sociología, la historiografía, la economía o la política. La distinción es ella misma formal. El concepto histórico de forma es, primaria y radicalmente, un concepto ontológico.

El análisis fenomenológico de la forma de ser y los modos de existir conduce al tema de las ideas del hombre; no como simple ilustración de una tesis abstracta, sino por una previa imposición de los datos y del método. Las ideas del hombre son actos del ser humano. No son meras declaraciones sobre sí mismo; o mejor dicho, son eso porque el hombre existe declarándose a sí mismo. La idea que ofrece de su mismidad es una declaración más; es distinguidamente significativa, pero todas sus actuaciones existenciales son declaraciones. De ahí la inevitable reciprocidad entre lo ontológico y lo histórico. El análisis de las ideas del hombre que surgen en la historia no es historiográfico, sino teórico. Una teoría de las ideas del hombre sólo tiene su lugar en una teoría del ser humano. Pero como este ser es histórico, las ideas del hombre, y sobre todo las primeras que se gestan en Grecia, vienen a confirmar, con su concreción histórica, los esquemas ontológicos que encabezan la exposición, aunque de hecho estos esquemas se obtuvieron de la investigación fenomenológica e histórica.

En cuanto al método de esa búsqueda: su hilo conductor ha de llevarnos a una razón suficiente del devenir humano. La tendencia, casi irreflexiva, a unificar y uniformar la causalidad histórica puede observarse en las direcciones teóricas más encontradas. La directiva impuesta previamente al método, y que limitaba su efectividad, provenía de una formulación tendenciosa de la pregunta: ¿cuál es *la* causa del devenir histórico? La respuesta era igualmente singular, y convertía en causa única del proceso a la libertad, o a la necesidad natural, y algunas veces incluso al azar. Pero el azar no es causa, sino factor, y la elección de un solo factor descartaba la efectividad de los otros dos.

Este problema de la causalidad histórica no lo resuelve ningún esquema abstracto preconcebido, que muestre predilección por cierta causa especial. El método fenomenológico, que toma como punto de partida la gestación del acto, revela que en todos los casos la causalidad consiste en una co-operación con-creta de los tres factores.

§ 6

La historia, se ha dicho, es la hazaña de la libertad. La naturaleza se rige por la necesidad. De esta manera quedarían netamente delineadas las fronteras entre los dos órdenes del ser: el humano y el no humano. Pero la nitidez es ilusoria. Si bien es cierto que *la naturaleza no tiene historia,* en cambio *la historia no es concebible aparte de la naturaleza,* y es en el hombre mismo donde inciden la necesidad y la libertad. Que la historia es libertad significa que en ella se despliega un poder de acción inconfundible con las fuerzas naturales; pero la acción no es resultado de la pura libertad.

La idea de la libertad llega a la filosofía con el peso de una convicción humana generalizada. Nos sentimos situados en la historia, como estamos situados en la naturaleza, sin posible evasión en un caso ni en el otro. Somos conscientes de pertenecer al ser, en las dos formas en que está presente. La conciencia de pertenecer no entra en conflicto con la experiencia de un albedrío que es soberano, aunque limitado, como todas las soberanías. El conflicto se produce al conceptuar esos dos datos: cuando los considera en abstracto, al filósofo le parecen incompatibles.

La filosofía se abocó al tema de la naturaleza mucho antes que al de la historia, a pesar de que la historia sería esa hazaña humana, mientras que a la naturaleza la consideramos como un mundo de cosas que está ahí, *frente* a nosotros. Desde el momento en que la otra región del devenir universal, a la que llamamos historia, fue también objeto de reflexión filosófica, el concepto de libertad ha sido un recurso indispensable del pensamiento. Aquí, el sujeto ya no se contraponía al objeto, como en el estudio de la naturaleza, sino que era, él mismo, objeto de su estudio. Al filosofar sobre la historia, el hombre no elabora simplemente una ciencia más, sino que comparece ante sí mismo. De este modo se acentuaba la disociación entre naturaleza y humanidad, sin que la categoría de libertad consiguiera resolver aquel problema de la pertenencia del hombre a dos regiones del ser y a dos regímenes del devenir.

El concepto de libertad no era una innovación. La novedad consistía en trasladarlo de su zona de servicio. Ya no serviría tan sólo para distinguir *el acto,* en tanto que humano, sino para explicar *la evolución.* Para este traslado, también se disponía de una base de experiencia. Todo sujeto se siente responsable de sus actos, en el sentido primario de ser causante de ellos. Vive en

su propio interior el titubeo entre las alternativas. En fin, no le pasa desapercibida la efectividad de su decisión; y menos aún cuando, por los resultados de su acto, no sólo es causante, sino autor: creador de algo nuevo que se inscribe en un *proceso común.*

No es misión de la filosofía desdeñar esas experiencias primordiales, sino afirmar las distinciones que ellas mismas establecen. Admitiendo que la conciencia de la libertad fuese siempre errónea, el propio error sería testimonio de una distinción ontológica; pues la denuncia de los errores, como acto de auto-conciencia, sólo puede hacerla el ser que tiene el privilegio distintivo de cometer errores. La ciencia es una manifestación, aunque más refinada, de esa misma responsabilidad que aparece de manera elemental en el sentirse causante y autor, acreedor y deudor.

El error no merma la propiedad del acto, ni suspende su correspondencia. Las interacciones de la naturaleza no envuelven ese género de co-relación. La cualificación ajena del acto propio revierte sobre él y lo transforma, sin alterar la originalidad de la causación; al contrario, hace más notoria la identidad del causante, en tanto que responsable o co-respondiente. La conciencia de la libertad, que ya es fidedigna para mí, se hace más aguda aún en la cualificación, sea mía o ajena. O sea que esa conciencia de ser libre trasciende la mismidad del yo para englobar a los demás, y es una auténtica conciencia del nosotros. Por la libertad, el hombre posee un saber de sí mismo como hombre, y no sólo de sí mismo como individuo único. *Existencia es correspondencia.*

Pues bien: la llamada conciencia histórica es una forma de la auto-conciencia que trasciende no sólo la actualidad del yo, sino la del aquí y el ahora. Así como el saber de la propia acción aumenta cualitativamente con la reacción ajena, también aumenta el saber de su mismidad actual cuando el hombre mantiene la presencia del pasado. Los hombres del pasado no quedan incomunicados en un mundo irremisiblemente ajeno y superado. La correspondencia entre el yo y el tú se acentúa cuando se incluyen en ella los antepasados. Esta inclusión, en que consiste la conciencia histórica, es un *acto* de libertad. En rigor, la comunidad del antes y el ahora sólo es posible porque los actos pasados y los presentes son libres. Sin libertad no hay comunidad histórica. La historia, pues, es hazaña humana en dos sentidos: como acción y como recuperación.

La auto-conciencia es prueba existencial de la libertad, y por tanto ésta no es argumentable. Lo argumentable es su delimitación; delimitación no territorial, sino funcional. Es provechoso que

el análisis de esos límites se inicie negativamente, indicando lo que la libertad no puede ser. La libertad sin condiciones, definible en sí misma y por sí misma, sería inoperante. Las condiciones que la limitan son necesarias; pero lo son como condiciones de posibilidad. *Sin necesidad no habría libertad*; por su parte, la necesidad natural, aunque pudiera explicar el acto, no explicaría la evolución.

Que la libertad implica la necesidad no es, pues, una paradoja, sino una avenencia dialéctica: los dos términos opuestos no son incompatibles. La explicación del acto genuinamente humano, o sea el acto libre, envuelve aquello que lo hace posible; algo que, por esto mismo, *no es libertad*, sino condicionamiento previo e insoslayable. El acto puramente incondicionado, o sea la indeterminación absoluta, sería la pura irracionalidad, mientras que la absoluta determinación sería la negación de la historia.

Al avanzar este paso por la vía de los hechos, parece que sólo hemos aplazado la solución; pues ahora el problema reaparece en estos términos: ¿cómo es *posible* la libertad? La respuesta correcta está ya contenida en la pregunta misma: la libertad es posible porque es posibilidad. Decimos que el hombre es *ser* libre. Sin embargo, esta inclusión de la libertad entre las notas del ser no implica una sustantivación. La libertad no es como una facultad que funcione con regularidad constante, lo mismo que las facultades orgánicas y psíquicas, cuya residencia es un órgano determinado: su órgano es el ser entero. Es una potencia de ser: su actualidad sólo aparece en el acto. Se manifiesta en la decisión, pero no siempre de manera igualmente decisiva.

La libertad posible implica la alternativa de las posibilidades. La palabra libertad no pertenecería siquiera al lenguaje de las comunidades que expresan su auto-conciencia, si todo fuera imposible; pues lo necesario es literalmente im-posible: no es nada más aquello que no puede suceder en modo alguno, sino aquello que tiene que suceder inexorablemente de un cierto modo, sin posibilidad de alternativa. Nuestra mente descansa cuando tiene de habérselas con estas imposibilidades: la razón busca la simplicidad. Pero no todo lo racional es necesario. Las aporías de la libertad derivan de una asimilación previa entre orden racional y determinación. Aunque le cueste mayor esfuerzo, la razón tiene que absorber el orden de las libertades; y sólo podrá organizarse como razón dialéctica si se concentra en el acto, que es donde aparecen conjugadas la necesidad y la libertad.

La historia, como proceso de actos, ofrece la unidad dinámica

de estos dos factores. La necesidad, en tanto que predeterminación, no funciona dialécticamente: es una causalidad unívoca. Por otra parte, la libertad funciona dialécticamente porque implica la necesidad: ella no se define unívocamente. Por esto ha sido fuente de confusiones y de pugnas doctrinales: porque no ofrece ella sola la razón de sí misma.

Pero aunque el régimen de la naturaleza sea inalterable, no constituye en la vida humana sólo una necesidad, sino además una oportunidad. El hombre puede, y sólo él, aprovechar las oportunidades, ejercer su libertad seleccionándolas y desechándolas, cambiar su actitud frente a la naturaleza. Está inserta en la esencia misma de la oportunidad el ofrecimiento de otra, como es inherente a la elección la renuncia a lo no elegido. La oportunidad siempre es plural, y el poder de optar, aprovechando y desechando lo que se ofrece, es lo que se entiende por querer. Sin embargo, el poder no es más que el límite que separa el querer del no poder. La libertad es a la vez potencia e impotencia.

Ha sido en vano el empeño de la filosofía en definir la libertad aparte de la necesidad. La necesidad natural se concibe fácilmente porque no tiene grados, ni remite a un término distinto, mientras que la libertad no es un término simple. Y así, para quienes reconocían el hecho de la libertad, existían dos formas de causación que no podían conjuntarse, ni conceptual ni funcionalmente: donde regía la necesidad, la libertad quedaba suspendida, e inversamente. Pero el régimen de la necesidad no se suspende nunca. El conflicto de los términos denotaba una falla lógica, y no sólo metodológica. Era menester habilitar a la razón para que resolviera en unidad los términos que ella misma había concebido como incompatibles. En el nivel lógico, la contraposición de las dos causalidades aparecía como una antinomia de la razón, cada una de cuyas tesis podía aducir en su apoyo argumentos impecables.

Pero la dialéctica no es el conflicto de la razón consigo misma, como la entiende Kant. Con la crítica de Hegel termina la soberanía del principio de no contradicción. Lo que no termina es la soberanía de la propia razón. La dialéctica no podía prosperar indefinidamente en su forma apriorística, como en los sistemas que reciben la herencia hegeliana. Es el método fenomenológico, con su análisis de la gestación del acto histórico, el que revela una efectiva conjunción de los factores designados con las categorías de libertad y necesidad.

A estos factores se añade el azar. La difusión que adquirió la dialéctica determinista obliga hoy a dar realce a este tercer factor.

El azar, que está presente incluso en el régimen de la causalidad natural, no es sólo una contingencia externa que interfiere en los designios humanos; es un factor genético o interno, que interviene en la propia textura del acto.

Han aparecido en el curso de esta exposición, y seguirán apareciendo, frecuentes ejemplos de relaciones que se denominan dialécticas porque, de una manera u otra, ofrecen una compatibilidad de factores concebidos como opuestos. El hecho mismo de esta compatibilidad resulta claro en cada caso, pero la misma variedad de los casos impide que sea patente de inmediato el nexo sistemático entre todos ellos. Y aunque el examen integral o fundamental de la dialéctica desbordaría los límites de la presente obra, conviene intercalar ahora algunas indicaciones que sirvan para dar coherencia a los sucesivos empleos del término.

Lo que resalta desde luego es que *la dialéctica no es punto de partida:* no es un esquema lógico que pueda aplicarse a los fenómenos, como si éstos sirvieran sólo de confirmación de lo previamente concebido. El sistema es más difícil de captar porque se va formando paulatinamente. El pensamiento *resulta* dialéctico simplemente cuando se atiene a lo real, sin presupuestos lógico-ontológicos. La única decisión originaria o previa es la de proceder sin tales supuestos; la de no convertir en problemas para la razón aquellas experiencias en las cuales se capta una efectiva unidad de los llamados contrarios.

En la ciencia del hombre y de la historia, los datos actuales del problema no son sólo unos hechos, sino además unas teorías. Veamos primero los hechos: éstos revelan que la realidad humana es diversa y cambiante, como la realidad no humana. El problema para la filosofía es el mismo en ambos campos: se trata de racionalizar el devenir. Pero el procedimiento no puede ser el mismo, porque la forma especial de devenir que es la historia presenta ciertas diferencias irreductibles, como son la productividad y la novedad. Este aspecto del problema no se hizo patente en Grecia. La dificultad radicaba en el carácter contradictorio del tiempo: en que el no-ser se inserta de algún modo en el cambio.

El sistema tradicional de la razón, desde Parménides y Aristóteles, se ha visto incapaz de resolver los problemas capitales del ser y el tiempo, del cambio y el no-ser. No ha podido ofrecer del mundo real una imagen como la que expresan los términos de Heráclito, como un ensamble de lo concordante y lo discordante: συνάψιες συμφερόμενον διαφερόμενον.

¿Cómo pudo la filosofía adoptar para su fundamento un principio negativo como es el de no contradicción, que del ser sólo nos dice cómo *no* puede ser? La fuerza del principio, como razón del ser y fundamento del pensar, era sin duda muy poderosa, si logró mantener una vigencia tan perdurable, a pesar de que esa razón, llevada al extremo, implica la irracionalidad del tiempo.

La historia nos enseña que la pre-disposición de la filosofía a negar la racionalidad de aquella avenencia de contrarios que se observa en el devenir, no fue su primitiva disposición. El pensamiento griego, desde la inauguración de la obra filosófica, y aún antes, había captado la presencia de los contrarios. Se detuvo en este hecho, tan patente que es casi trivial, porque la compatibilidad de los términos opuestos era reveladora. Lo revelado era el orden del mundo: el conflicto era la razón verdadera del orden.

La doctrina que los modernos identificamos como dialéctica, empleando la denominación que Platón le diera, no fue una doctrina especial, en los primeros tiempos: era la manera natural de pensar, antes de que se formulara una doctrina anti-dialéctica, o sea anti-natural. Heráclito había conceptuado aquellas intuiciones primitivas del orden. El cosmos es logos porque es pólemos: el mundo es racional porque es conflictivo. La lucha no destruye el orden: es aquello que lo mantiene activo. Esta actividad o devenir es una permanente armonía: "todo sucede según la razón." O como había dicho Anaximandro: las oposiciones se resuelven "según el orden del tiempo". El tiempo es orden, o sea razón.

La unidad de los contrarios no era problema, como ha sido durante tantos siglos. Pero la razón anti-dialéctica decretó que esa unidad de armonía era imposible. Con Parménides, el mismo principio de racionalidad impide la diversidad y el cambio. La realidad ya no era una παλίντροπος ἁρμονίη, una armonía de tensiones, como la llama Heráclito. En rigor, el ser ya no era propiamente real, y la posteridad tiene que resolver el problema de las dos evidencias incompatibles: la de una experiencia inmediata y la de un axioma racional.

La disposición reactiva, iniciada por Parménides, fue la que perduró en filosofía hasta Hegel y hasta nuestros días. En vez de asumir la tarea de reformar la razón, buscó una fórmula de acomodo, manteniendo la vigencia del principio, y a la vez reconociendo el ser del devenir. El acomodo era inestable, como se ha comprobado al fin. Sólo Platón, en una etapa ya tardía de su vida, llegó a advertir el escándalo para la razón que representa su incapacidad de dar razón del no-ser. Pero, en ese momento, lo que resultaba

escandaloso era lo que antes de Parménides había sido natural. No hay que enojarse, exclama Platón en el *Sofista,* si afirmamos el ser del no-ser. Hegel tendrá que defenderse, en el comienzo de su *Lógica,* contra las mismas prevenciones.

Era necesario acometer contra τῷ πατρικῷ λόγῳ, contra la razón de Parménides, el "padre" de la ciencia del ser, como ya se consideraba al eléata en el siglo IV. Pero la ciencia del ser y el devenir ha permanecido básicamente uniforme, a pesar de los sucesivos discursos del método y las críticas de la razón. No se reconoció la urgencia de esa ὀρθολογίαν περὶ τὸ μὴ ὄν, como la llamara Platón: de una literal rectificación o corrección del logos que permitiera instituir la contradicción en condición racional del devenir. El logos de Parménides y sus herederos era in-correcto. La clave estaba en el no-ser, o sea en el tiempo: sin el no-ser, el cambio es imposible.

¿Por qué es preciso ahora reiterar la proclamación que hizo Hegel de la definitiva clausura del axioma de no contradicción? Las doctrinas de Hegel y sus derivados son puntos de referencia ineludibles, pero no marcan una resolución final. La teoría filosófica, en vez de suprimir el problema, se incorpora a él, y comparte la atención que los hechos reclaman primariamente. Porque también es un hecho, un hecho filosófico, que la dialéctica no puede seguir por el camino de la especulación. Advertimos que la dialéctica no es punto de partida: la cuestión del punto de partida recobra ahora su eminencia. Es cierto, como afirma Hegel, que deben coincidir el *Anfang* y el *Prinzip,* el comienzo y el fundamento. Pero no es la razón la que instituye el fundamento, ni la que está en el origen. *El fundamento no es dialéctico porque el Ser no tiene contrario.* La Nada es pura ficción, y sólo el Ser puede darnos la razón del no-ser. *En el principio está el Ser.* El fundamento tiene que ser anterior a las operaciones de la razón. El fundamento es el hecho puro y simple de que *Hay Ser*: la evidencia primaria, universal y apodíctica, condición de todas las condiciones y de todas las razones.

Así, pues, la dialéctica es un resultado; no es la tesis inicial con que emprende su tarea la razón. La onto-logía es fenomeno-logía: el Ser, con mayúscula, es fenómeno. No está velado por el fenómeno, como en la concepción tradicional, ni es absoluto porque sea absolutamente abstracto. Y la fenomenología es dialéctica porque también el no-ser es aparente o fenoménico. Aparece, no sólo en el dejar-de-ser que sufre el ente que deviene, sino en la constitución misma de este ente que hace posible su cambio.

El pensamiento dialéctico después de Hegel ha recaído casi exclusivamente sobre la forma específica del devenir que es la historia. Se ha tratado de dar a este proceso la forma de un desarrollo condicionado por los momentos dialécticos *sucesivos*. Pero el devenir histórico no revela tan sólo una oposición *exterior* entre contrarios. Además, la estructura dialéctica en general no siempre aparece como relación entre términos contrarios; que si fuesen realmente contrarios, serían realmente inconciliables. Los modelos del pensamiento tradicional influyen todavía en la dialéctica moderna. Para que una relación tenga forma dialéctica no es preciso que se establezca entre dos unidades diferentes, y que su oposición se resuelva en un tercer momento dialéctico, donde aparece una realidad diferente. Debe examinarse la idea de que cada unidad posee algo que pertenece a su contrario. Lo que permite la compatibilidad del uno con el otro es el hecho de que su oposición no es absoluta.

La dialéctica cobra más vida cuando se observa que la llamada contradicción no presupone siquiera una dualidad de términos: es un componente de cada entidad. Por ejemplo, consideramos que el ser y el no-ser son términos contrarios; pero lo son justamente según los cánones de la lógica formal. Dentro de una lógica real, no son sino determinaciones solidarias y correlativas de la unidad entitativa.

Otro ejemplo ilustrativo es el concepto de posibilidad. El juego de las posibilidades en la existencia humana es manifiestamente dialéctico. Pero las alternativas no son siempre términos contrarios, como el sí y el no, aunque sean mutuamente excluyentes. La decisión no es un tercer momento dialéctico: resuelve la duda, pero no es una resolución formal entre términos antitéticos. Más bien consiste en la afirmación de uno de los términos: la alternativa escogida. A su vez, la alternativa desechada no queda superada ni negada por la decisión, sino que conserva su carácter de posible. Será para siempre lo que *pudo* ser y no fue; la posibilidad perdida para el yo, acaso adoptada por otro-yo, que mantiene como tal una presencia indeleble en la actualidad del existente. Esta es, pues, una modalidad muy especial de conjunción del ser con el no-ser.

La ciencia dialéctica de la historia adopta en el siglo XIX el modelo determinista que predominaba en ciencia física. Quedaba fuera de este modelo el hecho del azar; pero también quedaba fuera el hecho de que la contradicción aparece primariamente en la constitución misma del sujeto histórico, y por ende en la gestación de los actos individuales que se inscriben en el proceso y le dan forma.

El cometido de una ciencia de la historia parece reducirse a los dos puntos que fijan el cometido de la ciencia natural: establecer la causalidad y la forma del proceso. Si así fuera, la dialéctica del siglo XIX habría sido paradigmática. Pero la realidad histórica se distingue de la realidad natural, y esta distinción real es la que determina que *la ciencia de la historia incluya la ciencia del hombre.* Cualquiera que fuese la corrección de la estructura dialéctica del proceso, este aspecto exterior sería insuficiente. La fenomenología, que ha permitido revolucionar las nociones admitidas en teoría general del ser y el devenir, resulta consecuentemente revolucionaria dentro de la evolución de la dialéctica histórica. Estamos obligados a aceptar, como datos iniciales en el planteamiento del problema, los fenómenos de constitución y de gestación, sin prejuicio respecto de su estructura. Es el propio examen fenomenológico el que habrá de revelar que esos fenómenos poseen en efecto una estructura dialéctica, y que son anteriores a las estructuras externas del proceso.

Pero debe entenderse que ese nivel interior y anterior no representa nada más un complemento de las relaciones externas. *Lo interno es una dimensión de la realidad histórica* que requiere un instrumento racional distinto del que ofrece el modelo dialéctico legado por Hegel. Lo cual significa que el problema de la historia no puede abarcarse enteramente, en el momento actual, sin una previa reforma de la razón que supere la hegeliana.

Por otra parte, los primeros pasos de esta reforma permiten advertir que la razón histórica no puede reducirse a una dialéctica de la necesidad, según la cual el proceso posee un orden intrínseco porque está pre-ordenado hacia un desenlace en que la contradicción habría de resolverse para siempre. La teoría de la causalidad final ha sido cualificada de utópica, cuando se examina sólo su alcance vital. Considerada filosóficamente, debe reconocerse que esa modalidad del determinismo no es el único recurso posible de la razón para establecer la formalidad del proceso. Pero lo más importante es el hecho de que *las contradicciones radicales no pueden tener una resolución histórica,* justamente porque son constitutivas del ser histórico, y por tanto radicales promotoras del proceso.

La inversión metodológica tiene que ser diametral. Los procesos históricos no son necesarios, sino contingentes. Esto no excluye su legalidad o formalidad. Son contingentes porque resultan de algo necesario, que es la inalterable contingencia del ser actuante. O sea que la razón histórica es dialéctica porque es razón de ser: sin la razón de ser no hay razón del devenir.

En suma: la marcha del pensamiento dialéctico moderno ha llegado, por su propio impulso, a un nivel de la interioridad ontológica que había permanecido inexplorado. Pero el acceso a este nivel no es tan sólo una prolongación de la tarea iniciada, o una crítica de los antecedentes inmediatos. La marcha se inicia con el examen de los hechos, y requiere un bagaje distinto del que han proporcionado los discursos del método y las críticas de la razón, incluyendo la hegeliana. Es necesario ahora asumir la historia entera de la razón. Sólo incidentalmente importa ahora el pensamiento de aquellos herederos de Hegel para quienes el problema de la historia no envuelve el problema del ser histórico y el problema de la razón.

§ 7

Libertad es contingencia: es una perfección del ser, y a la vez revela su insuficiencia. El hombre es contingente como todo lo que existe; y más aún que lo demás, porque carece de la firmeza ontológica inherente a las cosas que tienen ser completo y sólo cambian por causas necesarias. El ser del hombre está siempre indeciso, pues se forma mediante decisiones. Su ser *es* indeciso; no sólo *está* indecisa su voluntad. El acto psíquico de la decisión, en el cual no se empeña nada más lo psíquico, sino todo el ser, es requerido justamente por la indecisión ontológica, y no logra resolverla: nunca convierte lo decidido en un estado de ser definitivo. La libertad que está forzado a ejercer permite al hombre poseerse, pero con una posesión que es precaria, pues deja su ser abierto a todas las variaciones de la decisión futura. Libertad es apertura. Seguridad ontológica la tiene el ser cerrado a la posibilidad de mutación interna. Si la cosa pudiera pensarse a sí misma, se sentiría segura en su ser. Pero el pensamiento es signo de una radical incertidumbre.

La incertidumbre, por tanto, es múltiple. Hay la incertidumbre del ser que no está completo y definido desde el principio. El hombre es el ser carente de ser: el único al que no le basta el ser recibido para ser en propiedad, cuya existencia consiste en irse haciendo. De suerte que el ser *propio* es el ser *hecho*; pero el hacer no puede concluir, y de ahí la incertidumbre en cuanto a la inminente concreción del hacer en cada existente y en cada situación. En fin, hay la incertidumbre del saber, corolario de las otras; pues el saber oscila entre las variedades del hacer, cuando busca la deci-

sión de todas las decisiones: las condiciones de posibilidad de todas y cada una de ellas.

A esta múltiple indecisión se añade el azar, que es otra suerte de contingencia: no entitativa, sino adventicia. El azar es algo que adviene. No es causa, pero es suceso. No está en el ser, pero el ser permite que irrumpa como factor en la vida y en la historia.

La historia no es pura necesidad. Tampoco es pura libertad. Tampoco es puro azar. La irracionalidad de un proceso que fuese puramente azaroso resalta desde luego: la más elemental noción de azar excluye la regularidad, mientras que al devenir se le reconoce algún principio de regulación porque es un proceso, y no un mero cúmulo de sucesos inconexos. El azar no constituye un régimen, y por tanto no se contrapone a ninguno, ni siquiera hipotéticamente, como necesidad se contraponía a libertad. De suerte que el azar como principio de acción es tan incomprensible como sería un acto que se produjera sin causa alguna.

En la llamada filosofía de la historia no se puede desdeñar impunemente la presencia causal de la naturaleza. Tampoco es desdeñable un factor como el azar, que parece tan reacio a la razón. La dificultad de conciliar libertad y necesidad se reproduce ahora: ¿de qué manera *interfiere* el azar con la causalidad natural y con la libertad? La aparición de este tercer término ¿obligará a modificar la conciliación ya establecida entre los otros dos?

A diferencia del fenómeno natural, que en principio es previsible, el azar surge en la existencia humana como lo inesperado, lo que sobreviene bruscamente y sin anuncio previo. Por esto parece una infracción del orden, más que un contribuyente orgánico del proceso. De ahí su carácter perturbador, no sólo para la vida, sino para el pensamiento que procura integrarlo. En tanto que es lo inesperado, lo esencialmente in-necesario, se diría que el azar no pertenece al orden natural; pero no puede ser algo ajeno a este orden, ni puede violarlo. Los órdenes son infrangibles. A pesar de lo cual, todos decimos a cada paso que "esto se debió al azar", "si no hubiera sido por el azar, las cosas hubieran sucedido de otro modo". De lo que se trata, en suma, es nada menos que de dilucidar qué se entiende por orden en la historia, y cuáles son los regímenes causales en los que el azar interviene de manera al parecer subversiva.

En efecto: la subversión es aparente. El azar puede alterar el curso de unos fenómenos naturales, pero no puede alterar el orden natural, que es un orden *establecido*. ¿Cómo se encuadra la alteración del curso en la inviolabilidad del régimen? Por otra parte,

nos consta que el azar interfiere en otro orden, que es el *proyectado*. Nuestros designios son proyectos de ordenamiento de la vida, y lo azaroso puede frustrarlos, o favorecerlos, o facilitar otros proyectos no calculados de antemano. Sin embargo, no podría decirse que la interferencia del azar en los ordenamientos proyectados destruya el orden ontológico de la libertad: que suspenda por completo nuestra libre facultad de ordenamiento.

El azar no infringe ninguno de los dos órdenes conjugados en el devenir histórico; pero los deja empañados, como el delito empaña el orden social. El delito está previsto en la ley, que es fundamento racional de este orden; de hecho, el ordenamiento jurídico se establece justamente para impedir o sancionar el delito previsible. También es previsible la ocurrencia de *algún* azar; previsible en el sentido de inevitable, pero no calculable en concreto. Y como lo azaroso no tiene por esto una configuración, equiparable a las "figuras del delito", no se puede considerar como una infracción cometida contra la naturaleza o contra la libertad; de suerte que no atinamos de momento a incorporarlo en estos órdenes sin desvirtuarlos.

De estas perplejidades asoman dos conclusiones preliminares. Primero, no debemos examinar nada más la relación del azar con la libertad. La conexión dialéctica entre libertad y necesidad involucra en la cuestión también al azar. Y segundo, como quiera que se conciba el azar, es manifiesto que ni puede instituirse en factor decisivo de la acción, ni puede eliminarse del cuadro de los factores. Con esto se van desvirtuando las falsas concepciones: la historia no es pura libertad, ni pura necesidad, ni puro azar. Estas "purezas" son puras abstracciones. En la concreción de los actos que forman el proceso, se descubre la composición de los tres factores. Lo cual obligará a examinar paso a paso, en el capítulo siguiente, la relación de cada uno con los otros dos.

La cuestión del azar es prominente en la literatura científica de nuestros días. Pero el camino de nuestro estudio es inusitado. Tomamos como hilo conductor el tema de la idea del hombre. Este tema no ha sido elegido arbitrariamente, por una preferencia subjetiva, o cediendo a la cautivación que ejerce el pensamiento griego. La razón es metodológica, y esto significa en definitiva que es la realidad misma la que impone la elección. Pues, si el hombre es productor de unas ideas de sí mismo, este acto libre de producción envuelve, como todos los demás actos, los factores necesarios y los azarosos; pero además, como acto de auto-conciencia, expresa el sentido de esa cooperación compleja de factores en la vida. De

suerte que, ante el problema de la historia del hombre, la ciencia del hombre no puede desperdiciar el testimonio de las ideas del hombre; las cuales, aunque no sean aciertos científicos, son siempre signos de orientación para la búsqueda.

La ciencia del hombre es ontológica. Nos encontramos con un ser que, entre sus otras creaciones, *produce* ideas de sí mismo, además de *tener* idea de las cosas. Es normal que la filosofía examine todas estas ideas en cuanto a su contenido y su valor de verdad; pero es imprescindible que empiece ahora a examinarlas en cuanto a su significado básico. Esta es la pregunta cardinal, reiterada una y otra vez: ¿qué índole de ser es la del que requiere ideas para existir?

Con las ideas de las cosas re-presentamos su presencia ante nosotros; con las ideas del hombre éste se presenta a sí mismo ante sí mismo. Cuando las cosas están bien representadas, su presencia adquiere para nosotros una fijeza que excluye la sorpresa; como si fueran ellas mismas las que se re-presentaran, en el sentido de reaparecer siempre igual que antes, iguales a sí mismas. Cuando hay error, la cosa reaparece distinta de como fue representada. En cambio, una idea del hombre puede juzgarse errónea, pero siempre es fidedigna: es testimonio directo de un ser que no reaparece nunca igual que antes. El acto de presencia ante sí mismo, en que consiste lo representativo de la idea, revela una mutación de la mismidad. La formulación de una nueva idea viene impuesta por la conciencia de esa mutación, a la cual también ella contribuye, y cuyo valor sintomático es indiferente respecto de su valor de verdad.

Por necesidad ontológica, no puede haber *una* idea del hombre. La pluralidad de estas ideas no es como la pluralidad de los intentos que realiza el pensamiento para llegar a la verdad sobre las cosas. La única idea del hombre que aspire a ser verdadera, y no sólo indicativa, sería aquella que explicase la producción variada de ideas del hombre. Porque el hombre no tiene esa fijeza de las cosas que captamos al representarlas adecuadamente. El tiempo lo transforma: el hombre pasado produce el hombre presente, pero no se reproduce en él. La historia es una re-presentación continua. El remanente invariable en esa variedad y evolución de las ideas con que el hombre se representa a sí mismo, es la unidad del ser representante. Y esto quiere decir: la estructura de sus funciones y relaciones.

No hay teoría de la idea del hombre sin ontología. No hay ontología sin historia. La representación histórica, entendida como

simple saber del pasado, ya constituye una forma de presencia: no es mero relato, sino re-actualización. Este rescate del pasado se distingue de la representación mental de las cosas; no es memoria, sino auténtica re-presentación, con la cual conseguimos que se actualice de nuevo lo que había perdido actualidad. La presencia del pasado no es, por tanto, evocación de lo perdido; es recuperación y literal re-viviscencia. La historia, como saber del pasado, no desglosa el ser actual del ser evocado. El sujeto de este saber hace acto de presencia ante sí mismo: el ser pasado no es sino una versión de su propia mismidad. La diferencia sólo resalta y sólo es inteligible por la radical comunidad.

De esta manera deben concebirse la historia y la teoría de las ideas del hombre; porque estas ideas son como la punta saliente de una presencia re-activada. Sin la historicidad del ser humano, no habría pluralidad de ideas del hombre. La razón de la pluralidad es, pues, indeclinablemente ontológica, y permanece invulnerable a ese escepticismo que produce, en otros campos de estudio, la diversidad de teorías discrepantes. El hombre tiene que producir ideas distintas de sí mismo, porque su ser es histórico; y esa producción empieza en cuanto se alumbra en él la conciencia de su mismidad. La misión de una ciencia del hombre es revelar la mismidad profunda que se manifiesta en la pluralidad de mismidades existenciales.

Dada esa historicidad del ser, la investigación tenía que orientarse sistemáticamente hacia la composición del acto histórico, para descubrir la estructura, la función y la coordinación de los factores. A esto dedicaremos los parágrafos siguientes en esta Primera Parte. Empezando en el capítulo tercero, el examen histórico de la idea del hombre en Grecia confirmará el esquema sistemático de las tres relaciones vitales. Lo que desde ahora debe quedar establecido, sin lugar a confusiones, es que esos capítulos históricos son también sistemáticos, y no meramente historiográficos. Su intención no permite que se consideren como una historia parcial del pensamiento griego, precedida de un preámbulo teórico. La obra entera, sin divisiones, es una contribución unitaria a la ciencia del hombre.

La unidad orgánica de ciencia e historia impide también que este trabajo pueda asimilarse a las disciplinas habitualmente conocidas como filosofía de la historia y antropología filosófica. Constituye más bien, formalmente, el fundamento de tales disciplinas. Ciencias especiales como la historiografía, la psicología, y todas las ciencias naturales, pueden prosperar legítimamente y con prove-

cho sin rendir cuenta expresa de su fundamento, porque este es un problema ajeno a su especializada competencia. Pero, en tanto que la filosofía de la historia y la antropología filosófica quedan integradas, como sus titulares indican, en esta ciencia de principios que es la filosofía, su misma competencia está empeñada en el negocio de la fundamentación: sus construcciones teóricas habrán de ser inestables mientras no ofrezcan la razón de su base ontológica.

Habiendo presentado de manera sucinta el problema de la relación entre libertad y necesidad, podemos atender a la relación que guardan ambas con el azar. Pero antes se requieren todavía algunas precisiones ontológicas sobre la contingencia, las cuales han de servir como de fondo para la comprensión de esa contingencia adventicia que es el azar.

Capítulo Segundo

HISTORIA Y CIENCIA DEL HOMBRE
[sigue]

Necesidad, contingencia y libertad

§ 8

Hemos reconocido que la libertad es una perfección que proviene de una imperfección: no todo ser contingente es libre, pero sólo *puede* ser libre el contingente. La acción es signo de insuficiencia. En sentido estricto, no actúa sino el hombre. Su poder-ser, que indica un ser incompleto, se ejerce en el acto, con el cual procura remediar su insuficiencia. Y nunca lo consigue: la acción ha de ser constante, porque la insuficiencia es constitucional, aunque el procurarlo es lo que distingue su ser como un poder-ser-más.

La insuficiencia del ente no humano es irremediable en otro sentido: las cosas no-pueden-más, y ésta es la impotencia que da a su ser una definición completa. Cabría decir que la cosa es insuficiente porque su ser le basta para ser inalterablemente lo que es: posee la firmeza que le da su propia incapacidad de alteración. El hombre es infirme y alterado. Su definición ontológica originaria no es completa; su ser indefinido es a la vez insuficiencia y potencia de ser-más. Esta potencia de ser, que es potencia de hacer, cuando se activa es lo que llamamos libertad.[3]

Se comprende así que la libertad no hace iguales a los hombres. Cierto es que nos atenemos a ella para distinguir su ser. La libertad es nota común; pero enseguida advertimos que sólo se manifiesta en formas individualizadas. Cada cual recibe una dotación de capacidades que limita el alcance de su poder-ser. Sin embargo, la libertad no es individualizante por esa desigualdad originaria y condicionante, sino porque los individuos no activan de manera igual las capacidades que les fueron dadas, ni cada uno de manera igual en cada ocasión. La libertad, en concreto, se encuentra en el acto libre; en abstracto, no es más que la posibilidad de *hacerse* libre.

[3] El ser-más tiene un sentido entitativo. El acto cualificable como negativo no representa una mengua en el ser, sino algo-más que se añade al ser recibido.

Lo recibido impone límites, y por esto es destino. Cada cual tiene el suyo. Es común a todos la imposibilidad de rebasar los límites, y la correlativa posibilidad de elegir alguno de los caminos diversos que quedan confinados por la limitación. El carácter resulta de esa elección de caminos, y de la ejecución de la marcha. De suerte que el saber del hombre en general tiene que realzar el carácter, siendo así que él es precisamente lo que forja las diferencias. El principio de acción es principio común y principio de desigualdad.

La libertad de actuar permite que lo recibido, que tiene procedencia ajena, se convierta en lo propio. *La libertad es una apropiación del destino.* El hombre no se somete a la necesidad, sino que la adopta, y ésta es una prerrogativa de su ser. Las cosas no tienen que habérselas con lo que recibieron: su ser es necesidad. En cambio, el destino es aquello con que se cuenta, lo cual implica un nivel de existencia superior al de la necesidad. En vez de decir que el destino es necesidad, pudiéramos precisar que la necesidad se llama destino cuando se convierte en potencia de ser. Por esto, el acto de apropiación del destino es más bien aquella serie de actos que llamamos comportamiento, donde se gesta y se muestra el carácter. Contra la opinión vulgar, el carácter no es lo inmutable en el ser humano: aquello que, como la figura, lo acompaña hasta la sepultura. Es la muestra de su mutabilidad. *Carácter es formación del carácter*: obra de cada cual en cada momento de su existencia.

Pero todos, hombres y cosas, son contingentes. *Existencia es contingencia.* No hay nada que ofrezca, en el acto de ser, la razón última de su propio ser. Lo cual se entiende, pues ningún ente se generó a sí mismo, y al acudir a otro para encontrar su razón, vemos que el causante no es menos contingente que el causado. Ambos son limitados, en tanto que singulares, y esta limitación es otro cariz de la contingencia. Cada uno, por ser lo que es, implica la existencia de otros que lo trascienden, y remite a ellos. El uno, como uno solo, se puede contabilizar, pero esta soledad no es nota de la existencia. *Existencia es pluralidad.*

También el azar es una contingencia. Aunque no esté formalmente dada en el ser, sino que irrumpe en el devenir, hay en cada formalidad ontológica algo así como una susceptibilidad para el azar, una configuración en la cual el azar puede integrarse. Esta integración, en toda clase de entes, se produce ya desde el origen, como una modalidad de la contingencia que cualifica el hecho mismo de existir. En efecto: la presencia del ente revela ese poder

negativo originario que es el poder-no-haber-sido, el cual empaña indeleblemente su ser. El tránsito del poder-ser al ser-en-acto, cuando se efectúa, se decide muchas veces por azar, si no todas las veces. Y cualquiera que haya sido el factor decisivo, la posibilidad de no haber sido arrebatada al acto de ser toda pretensión de ser-necesario.

En el hombre, esta falta de pretensiones, cuando es consciente, es lo que se entiende por humildad; humildad ontológica, que no es virtud, sino re-conocimiento del ser. Sólo en un sentido preventivo la humildad es virtud, cuando impide la soberbia. ¿Quién se atreve a presumir de su ser, si piensa que pudo no haber sido? Se atreve el hombre, porque también es el único que puede contradecir su ser.

En fin, todo lo limitado es cambiante. La inestabilidad de los entes, mientras son, refuerza la evidencia de que cada uno de ellos, además de que pudo no haber sido, es contingente porque dejará de ser. Los entes devienen porque advienen. El ser de cada uno contiene, pues, un triple modo del no-ser: la potencia del no original, que es el poder-no-haber-sido; la impotencia correlativa, que es la imposibilidad de evitar el no-ser final, inscrita también en la actualidad del ser, como constante inminencia de dejar-de-ser; y la impotencia mediana, que es la imposibilidad de ser sin cambiar, porque el cambio es ser y no-ser: ir dejando de ser mientras llega el dejar-de-ser definitivo.

Se dice: ninguna existencia posee intrínseca necesidad. Esta universalidad de la contingencia reclama el absoluto. La reclamación del absoluto por la filosofía no expresa un afán humano de compensación. El hombre siente la necesidad de un apoyo firme para su contingencia. De ahí nacen sus obras más excelsas, y las mayores brutalidades. Pero esa necesidad es ella misma necesaria, y no lo concierne sólo a él. El requerimiento es lógico y real a la vez: la totalidad de la contingencia es inconcebible porque es imposible. *El ente no sería contingente sin el absoluto.* Esta paradójica inversión de los términos significa que el absoluto no hay que buscarlo: tiene que estar presente, y sólo puede presentarse en el propio ser contingente.

La afirmación de la presencia inmediata del absoluto, visible en lo que es justamente contingente, puede desconcertar porque la filosofía, en todos sus momentos de reflexión fundamental, ha sentido la necesidad de algo que no parecía estar a la vista. En la idea de esta meta final parecía culminar la tarea misma del pensar. La preocupación por el problema del fundamento, por la razón suficiente del ser y el devenir y el pensar, alcanza su expresión supe-

rior en Hegel, y promueve la restauración moderna de la dialéctica. Pero ni esa dialéctica, ni las variaciones que la suceden, consiguen resolver el problema de la relación entre un absoluto que, de una manera u otra, queda situado fuera de la contingencia y el devenir, y esta peculiar manifestación de la contingencia que es la libertad. Con esto se cierra un ciclo de amplísimo desarrollo filosófico, y es preciso volver a los hechos mismos.

El absoluto es intrínsecamente necesario. Lo que él representa es la necesidad misma, como razón de ser última. Es imposible que pudiera no haber sido, o sido de otro modo: el absoluto no tiene alternativas, ni existe un otro que comparta su grado o lo restrinja. Es, por tanto, necesario en el sentido de que tiene que existir. Lo que no está decidido de antemano es que el absoluto regule lo contingente según un principio exclusivo de necesidad. Se comprende que la razón de ser del existente resida en el absoluto; pero la razón próxima del devenir reside en la contingencia del propio ser que deviene. El absolutismo de la razón, conocido como racionalismo, anularía en cierto modo la contingencia de todos los existentes: lo relativo participaría de la suficiencia, por razón de la necesidad universal y uniforme.

Conviene más bien mantener en primer plano el dato inmediato, universal y constante de la contingencia; acentuarlo, si cabe, para encontrar la razón del devenir en general, y en particular la del devenir humano. Porque la libertad, que es causante de este devenir, tiene su razón de ser en una forma especial de la contingencia. Sólo de esta manera puede evitarse el presunto conflicto entre la libertad, que es indeterminación, y la necesidad que provendría del absoluto.

El tema del absoluto, en tanto que atañe a todo lo existente, pudiera quedar al margen de una investigación restringida a la contingencia del ser humano y a la gestación de la historia. Pero la ontología de la historia no debe desprender el ser humano, y considerarlo aparte de la contingencia total. La diferenciación conduce a una integración: historia y naturaleza no están separadas. La necesidad opera unívocamente en la cosa; en el hombre se conjuga dialécticamente con la libertad. Por esta razón, no puede estar bien asentada una dialéctica histórica que no incorpore los resultados de una investigación ontológica general, en la que el dato de la contingencia remite inevitablemente al tema del absoluto. En otras palabras: no existe en la historia un absoluto, ni en su desarrollo ni en su desenlace. El absoluto es común para toda forma de contingencia.

Repetimos, como evidente de suyo, que ninguna existencia posee intrínseca necesidad. El ser insuficiente requiere una razón suficiente. Al mismo tiempo, lo que no tiene en su propio ser una razón suficiente, es algo cuyo cambio se produce según razón. Las ciencias particulares, a las que llamaremos limitadas, no sólo limitan su propio dominio, sino que dan razones limitadas de lo que abarca ese dominio. Estas razones pretenden ser necesarias, pero no son suficientes. *La razón del devenir es una razón de ser.* Ella nos dice cuáles son las condiciones de posibilidad del devenir en general, cualquiera que sea la forma de ser; luego nos dice cuáles son las formas específicas del devenir, prescritas por las respectivas formas de ser.

Debido a su forma de ser, el devenir de ciertos entes está regulado por el principio de necesidad, mientras que la regulación en otros entes será la de un principio más complejo. Esta diversidad, que es un hecho, impide que la necesidad se acepte como principio universal. Pues lo que significa esa universalización de la necesidad es nada menos que la identificación tácita del absoluto con el régimen de lo contingente. De cualquier modo, la imprescindible reunión de la razón de ser y la razón del devenir incumbe a la ciencia primera; la cual es ilimitada, en este sentido, por la unificación omnicomprensiva que sólo ella puede llevar a cabo.

En lo dicho han despuntado distintas acepciones de la categoría de necesidad, las cuales corresponden a las facetas que presentaría el principio de razón: la razón suficiente del ser y la razón suficiente del devenir. En sus términos modernos, el principio nos dice que *nihil est sine ratione.* La razón es necesaria y suficiente como razón-de-ser. Esto significa que la razón está en el Ser, puesto que ningún ente tiene razón propia. Un absoluto es requerido por la contingencia; pero el principio no lo identifica expresamente ni lo sitúa: sólo proclama que ningún existente es sin-razón. Ante la ausencia de esa suprema razón-de-ser en el mundo visible, la filosofía creyó apoyarse en el principio de razón al emprender la búsqueda del absoluto.

Mientras se lleva a cabo esa búsqueda, el pensamiento se acomoda provisionalmente en una suficiencia parcial. Si la necesidad del ser permanece en estado de incógnita, podemos por lo menos captar la necesidad del acontecer: la fórmula "nada *es* sin razón suficiente" se convierte en "nada *sucede* sin razón suficiente".

Pero esta reducción es embarazosa. ¿Cómo puede juzgarse necesaria y suficiente la razón del devenir, si lo que deviene carece de una razón de ser igualmente necesaria y suficiente? La versión del

principio que dice *nihil fit sine ratione* (la cual traduce los términos griegos del principio en la formulación de Heráclito: γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον), contiene una verdad subordinada a la versión principal, *nihil est sine ratione*, y no la sustituye. La razón no puede desdoblarse. El principio de causalidad, *nullus effectus sine causa*, precisa el régimen racional del devenir: nos asegura que lo que sucede está regulado por la causalidad necesaria. Pero ahora ya no es la contingencia del ente, sino esa misma necesidad en su cambio, la que reclama el absoluto. La razón causal podrá considerarse necesaria, pero es insuficiente. Solamente el absoluto puede resolver la aparente discordancia entre el orden *contingente* del ser y el orden *necesario* del devenir.

La dificultad de integrar el ser y el devenir en una misma suficiencia racional no es una limitación constitutiva de nuestra razón. Ha sido creada por ella artificialmente, con la pregunta ¿dónde se encuentra el absoluto? Como veremos, el absoluto es esa realidad constituida por las existencias contingentes. El absoluto es el Ser. Es inexacto que sólo percibamos lo contingente; el Ser mismo está a la vista. La contingencia implica el devenir. De hecho, el cambio es atributo formal de toda existencia. Pero la razón no obtiene de lo contingente ninguna suficiencia: la necesidad no puede fundarse en lo que carece de necesidad. Por tanto, el principio de razón sólo puede cifrar su suficiencia en el Ser absoluto: lo único que posee intrínseca necesidad. Es ahí donde afinca su legitimidad la fórmula subordinada, donde se afirma la razón necesaria del devenir. De suerte que el devenir es necesario en dos sentidos: por razón de la causalidad, y por razón de la forma de ser contingente de lo que deviene. En suma: la necesidad del absoluto es fundamento de la necesidad en lo contingente.

Pero esta fundamentación implica la presencia del absoluto en la misma realidad contingente. Si el Ser está separado, la necesidad del devenir es un misterio. La filosofía no puede explicar de qué manera el absoluto regula desde afuera el devenir de lo que no posee una razón-de-ser propia. La razón se desdobla cuando el Ser y el ente se desdoblan. Entonces parece que la razón del filósofo deba asumir la tarea de dar ella misma la razón final de lo que no la presenta de inmediato: de forjar ella misma el absoluto El artificio ha impedido ver que el absoluto, si lo es de veras, tiene que ser una evidencia radiante, anterior a cualquier ejercicio de la razón, y fundamento de este ejercicio. El absoluto no es *materia disputata.*

Pero lo ha sido, y desconcierta la abundante diversidad de hipó-

tesis filosóficas sobre algo que, por definición, no es una cuestión hipotética. El contrasentido no se hizo patente porque el camino que siguió la filosofía se iniciaba con unas verdades de hecho, y procedía de manera racionalmente satisfactoria. Si examinamos el procedimiento empleado por los pensadores ante este viejo problema, comprobamos que sus condicionantes iniciales fueron precisamente los atributos del ente, resumidos en la contingencia, de cuya negación surgieron, casi automáticamente, los atributos del absoluto.

1º *El ente es limitado.* Es el ser definido, cuya unidad se establece como determinación. El ente es el *mismo*, pero su propia limitación lo refiere a un *otro* funcionalmente, y lo implica lógicamente. (Platón descubre la implicación dialéctica de mismidad y alteridad. Pero ni esa dialéctica estática, que atiende sólo a la relatividad exterior, ni las dialécticas posteriores, reconocen el no-ser en el interior del propio ser del ente. El dinamismo se explica por esta nota de la contingencia, y no sólo por la relación entre el *uno* y el *otro*.)

2º Por consiguiente, *el ente es relativo.* Su existencia es solidaria con la de los demás entes. Además es relativo en el sentido de precario: porque adviene al ser y dejará de ser. Su razón de ser no es propia: el suyo es un ser recibido de otro ser. Lo relativo es lo in-necesario.

3º *El ente es inmediato.* De hecho, la filosofía ha considerado con rara unanimidad que los entes son lo único que puede considerarse dato: lo único que está ahí. (Inclusive, desde Hegel, se ha acreditado el término *Dasein* como sinónimo de existencia. De ahí proceden algunas de las confusiones que envuelven la relación entre Ser y ente. La contingencia, como atributo de todo lo que existe, sería el atributo de *todo lo dado.* Por tanto, el absoluto no sería una presencia, sino una ausencia.)

4º Por ser lo dado, *el ente es perceptible,* aunque su mera presencia no revele su idoneidad. Lo mismo que el Ser ausente e invisible, esa idoneidad sería lo puramente pensable.

5º *El ente es cambiante.* De alguna manera, la existencia está conectada primitivamente con el tiempo. Si el existente no pierde en el cambio su unidad entitativa, la razón de esta unidad tendría que estar sustraída al tiempo. (La persistencia del problema del ser y el tiempo revela la debilidad de todas las variantes de esta hipótesis. El cambio es ser y no-ser. Esta contradicción, que se inserta en el ente, se reconoce y no se resuelve, y es como la mala conciencia de la razón.)

Los atributos del ente encuadran el problema. No dan la solución, pero indican el camino que siguió la metafísica tradicional para buscarla. Todo es contingente. Sin embargo, esta totalidad no es el absoluto: la contingencia absoluta es contradictoria. Y como tampoco sería racional que los entes careciesen absolutamente de una razón de ser, entonces la razón suficiente de lo relativo se encontraría más allá de lo relativo.

Por una coincidencia fortuita, la preposición griega metá, que significa más allá, encabeza el nombre que recibiría la ciencia primera. No se adoptó el nombre que le diera Platón, que es el de διαλεκτική ἐπιστήμη, ciencia dialéctica. El cual no era una simple designación, sino que expresaba el concepto de un método apropiado para racionalizar la contradicción.

En el equívoco que propiciaba la definición nominal de la ciencia primera se basaron más tarde las críticas, tanto las vulgares como las filosóficas. Las cuales han sido superficiales, no sólo porque evaden el compromiso de dar una razón del ser y el no-ser, como razón del devenir, sino porque no se enderezan en rigor a la metafísica como tal: confunden el concepto de una ciencia con una particular doctrina que elaboraron sus cultivadores, y que los críticos, de acuerdo en esto con los dogmáticos, consideran la única posible. Contra unos y contra otros ha de quedar situada, inevitablemente, toda reforma de la metafísica.

El nombre de la metafísica no importa, sino en cuanto favorece el prejuicio. Este parece consolidarse, no sólo en la preposición metá, sino en lo que viene después de ella: la palabra física. Suele creerse que "lo físico" es del dominio común, y que el metafísico ha de situar necesariamente su objeto en el dominio de la pura especulación. Pero, suponiendo que el absoluto fuera el único objeto de la metafísica, el absoluto radica justamente en lo físico. La metafísica tradicional ha reconocido que la realidad contingente postula el absoluto, sin reconocer que el absoluto se encuentra en la misma realidad. Por otro lado, las críticas que no reconocen la necesidad del absoluto, tampoco advierten que esta necesidad está dada en lo dado. Es indispensable hallar una razón necesaria y suficiente de las existencias que se perciben como in-necesarias e insuficientes. La ley de su devenir no resuelve la cuestión.

La crítica no ha sido perceptiva. Especialmente cuando se considera empírica, no percibe en lo dado todo lo que está dado. Tampoco percibe el motivo por el cual el absoluto se convirtió en problema y en objeto de una búsqueda. La hipótesis de la trascendencia puede juzgarse errónea, pero no fue injustificada, y si

no se advierte su justificación, es imposible superar el falso problema. Vista retrospectivamente, la operación que llevó a cabo la metafísica tradicional parece casi inevitable, considerando los términos de su planteamiento. Su simplicidad es impresionante: los caracteres del absoluto tenían que ser los contra-atributos de lo relativo. Algunos lo son, desde luego, pero no todos. Lo importante para la nueva crítica de la metafísica, lo verdaderamente radical, es presentar la simetría.

1º *El absoluto sería ilimitado*, en el sentido de la eternidad, que se contrapone a la temporalidad. Lo cual significa que sería ilimitado en cuanto a la plenitud de ser. El no-ser y el cambio están asociados, y por esto habrían de quedar ambos proscritos del absoluto.

2º Por consiguiente, *no es relativo*. El absoluto no depende de nada, ni puede remitir a lo que habría de ser precisamente la nada. (La dualidad de absolutos en Hegel es una excepción notable. Pero la relación entre el Ser y la Nada la concibe Hegel, precisamente, como una relación de identidad. Además, estos términos son absolutos porque son absolutamente abstractos.) La privación de relaciones es el rasgo más notorio de la suficiencia. El problema consistirá después en establecer el modo como lo absolutamente necesario fundamenta lo relativo; porque la fundamentación es una relación, cuando los términos están separados.

3º *El absoluto es mediato*. No es lo próximo, sino lo que debe hallarse. Lo suficiente es trascendente: χωρισμός.

4º *El absoluto es imperceptible*. No es lo estético en sentido griego (αἰσθητόν), sino lo noético (lo inteligible: νοητόν). Su búsqueda tiene que llevarla a cabo la razón; una razón que ha de ser pura, porque la suficiencia es absoluta pureza ontológica.

5º *El absoluto es inmutable*. Su mismidad se sostiene sin sufrir la mácula del cambio. Desde el Ser de Parménides, que se caracteriza como inmóvil (ἀκίνητον), hasta el primer motor de Aristóteles, pasando por la Idea platónica, de la que se dice que mantiene siempre su mismidad (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον), la metafísica ha considerado la identidad como atributo primario del absoluto.

Las doctrinas metafísicas se distinguen unas de otras por la manera como cada una combina esos atributos de la suficiencia. Todas coinciden en la trascendencia y la intemporalidad, que son las notas decisivas. Es por causa de esa trascendencia que la claridad del esquema no basta para obtener una revelación efectiva del absoluto. Lo puramente pensado viene a ser lo meramente pensado. Falta algo más para que el absoluto adquiera, por así decirlo,

una figura real. Esta realidad es el nudo de la cuestión; porque los caracteres del absoluto lo definen en abstracto, como una necesidad racional, pero de su racionalidad no se desprende su existencia. La tarea de pensar el absoluto no era concluyente: había que demostrar su actualidad, después de establecer *a priori* sus atributos. El contrasentido delata quizás mejor que nada el prejuicio de la razón, e induce a pensar que la realidad pudiera no ser ontológicamente deficitaria, aunque lo sea cada una de las cosas reales.

La razón procede rectamente cuando establece la necesidad de lo necesario. Pero, al situarlo más allá de la contingencia, el absoluto se le convierte en fundamento y enigma a la vez. Lo cual, si es vitalmente admisible en religión, es científicamente incorrecto en metafísica. La razón se muestra ineficaz en ese dominio que ella misma ha situado fuera del alcance del conocimiento. El nombre de Dios con que la filosofía ha designado alguna vez el absoluto más bien realza el enigma de la trascendencia y revela el empeño en dar una razón de que lo que, por ser absoluto, no tiene una razón de ser. Sólo tiene razón de ser aquello que no la ofrece en sí mismo, o sea lo relativo.

Teología no es filosofía. Su validez se descubre en su misma radical ambivalencia: su método es racional, pero en ella el enigma es legítimo. El teólogo no duda, como el metafísico. Parte de un Dios cuyo carácter absoluto, inherente a su propio concepto, está reconocido en la creencia, sin necesidad de apoyo racional. Desentrañar racionalmente lo que ya está implicado en la posesión inicial es un lujo, no una necesidad. La teología emprende su tarea con todos los problemas resueltos, mientras que la metafísica no puede resolver los que ella misma plantea. El Dios de los filósofos no es una evidencia inicial, sino el nombre que ellos dan al acto final de una razón que proyecta salvar la contingencia. La falla consiste en haber convertido el absoluto en problema.

En la constitución formal de la ciencia primera, nada impide que el absoluto sea el punto de partida, y al mismo tiempo que no sea un misterio, o un artículo de fe, sino evidencia universal y apodíctica. Esta primacía y proximidad, en la que no recayó la tradición, permite resolver el augusto problema eliminándolo. Aquello que es la razón de todo es accesible a todos; no es algo que sólo algunos alcanzarían, mediante unas delicadas operaciones de la razón. El absoluto tiene que ser presencia (παρουσία) y no trascendencia o ausencia (ἀπουσία). La suficiencia radical y final es la inicial. En ella han de coincidir el principio y el comienzo. El absoluto es evidencia, literalmente, porque es lo que se ve; y esta

evidencia es principal en el sentido de básica, y también en el sentido de primitiva. *Por el absoluto se empieza.*

En suma: si el absoluto es la razón suficiente de lo relativo, es porque él mismo no requiere una razón: el Ser es la suficiencia misma. No es *un* ser especial; no ocupa una región eminente y lejana, compartiendo la totalidad de sí mismo con esta otra región, cercana a nosotros, que es la del ser contingente. *El absoluto es el hecho de que hay Ser.*[4]

Ser es realidad. Quien resigue la historia de la filosofía no se cansa de comprobar que, cuando el absoluto se sitúa más allá de lo real, el problema de su relación con lo contingente es insoluble. En cierto modo ya lo reconocía Platón, cuya filosofía formaliza conceptualmente por primera vez la trascendencia. En el *Fedón* se dice que el ente real, el visible, participa de la "otra realidad", que es la Idea o la Forma invisible. La participación es un mero nombre; sólo designa una relación de ser a Ser que no acaba de explicarse satisfactoriamente. Pero el problema más grave, que no se plantea siquiera en ese diálogo, es el de la relación entre el absoluto de la Idea y el *devenir* del ser contingente. Este es el problema que nos atañe más directamente ahora.

¿Cuál es la razón del cambio en todo lo que existe? No la razón como ley, sino como condición ontológica de posibilidad. El absoluto no es operante en ninguna de las hipótesis que ha formulado la filosofía, ni siquiera en las panteístas. El cambio de las cosas, y sobre todo el cambio histórico, quedan entonces como un simple *factum*, abandonado a las ciencias positivas, cuyas razones no son nunca finales.

Pero *la metafísica es ciencia del devenir*, por la muy simple razón de que el devenir y el Ser no pueden desglosarse. Es cierto que, como pensaban los eléatas, el Ser no deviene. Pero la razón final, que es el absoluto del Ser, engloba a la vez el ser del ente contingente y esa manifestación de su contingencia que es el cambio.

Sin apartarse de los hechos, procediendo como la más auténtica y rigurosa ciencia positiva, la metafísica dispone de una sola posibilidad de unificar el Ser y el devenir. La unidad misma es real; la

[4] Pueden verse en la magna *Lógica* de Hegel las razones por las cuales el *Prinzip* y el *Anfang* han de ser coincidentes. Pero el absoluto de Hegel es absolutamente abstracto, y el punto de partida no es, ni puede ser, especulativo. La requerida inversión del procedimiento implica también una superación de Hegel, como se verá más adelante. En cuanto al "hecho de que hay ser", véanse la *Metafísica de la expresión* antes citada, § 17, y especialmente la nota 11 del trabajo "Fenomenología y dialéctica", en *Diánoia*, órgano del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México 1973.

posibilidad es del pensamiento, y consiste en reconocer que el absoluto sólo puede dar razón del cambio si está presente en lo que cambia.

La rápida digresión que hemos llevado a cabo por el territorio de los principios nos permite volver al punto de partida, mejor habilitados para diagnosticar aquel dualismo de la necesidad que nos dejaba perplejos. Estos preliminares ontológicos eran indispensables, porque el aparente conflicto entre necesidad y libertad no podía resolverse sin una previa exploración de los significados varios de la necesidad. Esta exploración conducía inevitablemente al tema fundamental de la contingencia, y éste a su vez al tema del absoluto. Se trataba de indagar la razón suficiente de la historia. La suficiencia de la razón obligaba a unificar de nuevo las dos versiones del principio, relativas al ser y al devenir: *nihil est sine ratione* y *nihil fit sine ratione*. Adoptando el absoluto como dato inicial, o sea, abandonando la hipótesis de su trascendencia, termina el largo proceso de la filosofía en el que se habían estabilizado aquellos artificios de la razón que han impedido situar la cuestión del ser del hombre y la del devenir histórico en el nivel radical. Nos percatamos ahora de que la historia es una manifestación de esa peculiar forma de la contingencia que se llama libertad.

Habrá que examinar la concepción antigua de la necesidad, y su relación con la libertad y el azar, en cuanto afecta a la idea filosófica del hombre. Pero conviene añadir antes algunas consideraciones complementarias.

§ 9

Todas las ciencias se apoyan en unos supuestos ontológicos. Lo que para ellas es supuesto, para la metafísica tiene que ser evidencia expresa. El precepto famoso de "partir sin supuestos" no significa partir de la nada. El cometido de la ciencia primera no se inicia con la esperanza de hallar el fundamento. La tarea sólo puede resultar fecunda y estable si se apoya en el principio desde el principio. *Ninguna* ciencia sería legítima si este principio no fuera absoluto.

Por influencia de la tradición, decimos que el requerimiento del absoluto está dado en lo dado: viendo el mundo de los entes, que son todos relativos, nos percatamos de la necesidad de lo necesa-

rio. Pero esta forma de expresión no es enteramente correcta. Lo que percibimos no es la necesidad del absoluto, sino su realidad misma: el absoluto *es* lo dado.[5]

El absoluto es el hecho de que *Hay Ser*. Para que pueda captarse mejor el alcance principal de esta fórmula, conviene escribir con una mayúscula inicial la palabra Ser. El Ser es la proximidad absoluta. No vemos primero al ente, y luego pensamos en el Ser. Vemos el Ser, que es lo absoluto, y lo vemos en el único lugar donde se encuentra, que es en el ente. Si afirmamos que lo dado primariamente es la pluralidad de los entes, es porque de antemano sustraemos aquello que la constituye, o sea el hecho de que cada uno de ellos *es*. Después de esta sustracción, es inevitable que la unidad del Ser nos resulte problemática. Preguntamos ¿en qué consiste Ser? cuando ya lo tenemos a la vista. El absoluto es la morada de todas las relatividades.

El Ser está en el ente quiere decir: *Ser es realidad*. El Ser es lo que siempre está ahí. Ahí y aquí, porque yo mismo estoy englobado en él, y mi palabra es testimonio de mi inherencia: *el hombre es el ser que habla del Ser*. Descartes enseñaba que el filósofo puede dudar de todo, menos de su propia duda: de su existencia como ser pensante, Pero el pensamiento es imposible sin el Ser total. Cada singularidad implica la totalidad; todo lo que es Ser está dado en una sola existencia.

Esa totalidad no es cuantitativa: el Ser está en el ente con plenitud intensiva. De modo que "la pregunta que interroga por el Ser" trae todavía, en sus términos heideggerianos, el eco del cartesianismo. El Ser no es objeto de interrogación, en cuanto al hecho de Ser. La pregunta por el Ser tiene su respuesta en lo mismo que la origina: preguntamos por el Ser debido a la evidencia de que Hay Ser, creando con la interrogación una dificultad innecesaria.

En este caso, lo innecesario no es meramente lo superfluo; es un contrasentido, porque *el absoluto es lo inexplicable*. El fundamento de toda explicación radica siempre en algo que es ontológica y lógicamente superior a lo explicado. No hay nada superior al Ser, en ningún sentido. El Ser se toma como es, sin otras averiguaciones: es el absoluto porque es lo absolutamente dado, lo que se impone, sin posibles evasivas. Es inexplicable porque es el fundamento de toda explicación: es la razón suficiente y final de todo lo que es y todo lo que sucede. Esto es lo que significa que *el Ser no tiene razón de ser*.

[5] Véase la nota anterior.

Que el absoluto sea inexplicable no quiere decir, claro está, que esté fuera del ámbito de lo que sí requiere explicación, ni fuera del alcance del logos, como palabra y razón. La forma humana de ser consiste en hablar del Ser, aunque no dubitativamente. Dudamos respecto de los entes, nunca del Ser. Mejor aún: tenemos el privilegio de dudar de los entes porque el Ser es indudable. También podemos tener dudas respecto de los atributos del Ser, pero no respecto de su presencia. Hablar del Ser no es, por tanto, hacer filosofía: es simplemente hablar.

Hablar del Ser es hablar del tiempo. El Ser es eterno; pero como sólo se halla en el ente, su presencia es a la vez temporal y absoluta. El ente cambia; el Ser es permanente. Cambio es relatividad; Ser es necesidad absoluta, porque es la única posibilidad. Fuera del Ser no hay nada. Por esto el Ser no se relaciona con nada: sólo es posible que haya Ser, es imposible que haya nada fuera de él. El Ser no tiene alternativas. El contrario del Ser, o sea el absoluto negativo, es el absurdo absoluto.[6] El Ser es lo único intrínsecamente necesario. Su presencia en lo que cambia no presta necesidad al ente, pero es la razón de que cambie necesariamente. Además, el propio cambio se produce de acuerdo con una ley o razón, o sea: *por razón* de la misma contingencia del ente. La contingencia es la única manera de presentarse el Ser. En otras palabras: el cambio es racional porque el Ser es necesario.

La unidad de la razón se manifiesta en el fundamento. Ninguna ciencia particular es fundante. Las ciencias de objetos reales son limitadas por definición; la ciencia lógica no es fundante porque el principio no es formal. A la ciencia que establece la unidad de la razón no le habría de bastar que sus hipótesis no fueran contradictorias. Ella no se construye sobre hipótesis, ni sobre supuestos. Si la presencia del Ser ha de considerarse una evidencia de principio y de comienzo, es justamente porque no es *"une verité de raison"*. En el sentido más estricto, es *"une verité de fait"*. Cabría decir incluso que la evidencia del Ser no es una verdad; pues la verdad, como acto de pensar, implica una búsqueda y representa un hallazgo, mientras que el Ser es lo que poseemos desde el inicio y para siempre. La más primitiva verdad de hecho puede considerarse verdad de razón sólo en tanto que el Ser es la condición de las verdades (y de los errores). La razón es buscadora de verdades a partir de la verdad que no es verdad buscada.

La imprescindible renovación de la metafísica obliga, pues, a

[6] Véase "El absoluto negativo", en *Diálogos,* Universidad de Puerto Rico, Nº 11-12, 1968.

pensar de nueva cuenta el principio de razón, en relación con las formas diferenciales de la contingencia. No corresponde al presente estudio abarcar en su integridad el cuadro de tales diferencias ontológicas. Pero no era posible investigar la razón de una de ellas, que es la constitutiva de lo humano, sin plantear primero en términos generales el tema de la razón de ser y la razón del devenir. La palabra y la idea marcan la diferencia.

En efecto: las ideas del hombre son palabras, y como tales son hechos históricos: se inscriben en esa peculiar forma de devenir llamada historia. ¿Cuál es la razón de esta peculiaridad? Lo distinto se define por lo distinto. La ontología de la historia, y del hombre como ser libremente activo, no se establece desatendiendo a las razones del ser y el devenir no humanos. Historia y libertad son formas específicas de una contingencia que define a todo cuanto existe. Pero la llamada razón histórica no se desglosa por completo de la que sería una razón natural. El reconocimiento de la diferencia entre lo humano y lo no humano tiene que ser explícito. No sólo porque en la misma diferencia aparece una implicación: la naturaleza es condición de posibilidad del devenir histórico; sino además porque el acto mismo de dar razón de la naturaleza es un acto histórico.

La diferenciación preliminar y externa entre las dos formas de devenir todavía no ofrece la razón suficiente de la historia, ni permite comprender la historicidad inherente a la factura misma de una idea del hombre. Nadie confundirá un ente humano con otra forma cualquiera de ser. Esta misma facilidad de la identificación encubre la dificultad mayor, que es la de mantener lo inconfundiblemente humano coordinado con lo que es inconfundiblemente no humano.

En la idea de sí mismo expresa el hombre el modo actual de sus relaciones con lo que no es él mismo, incluidas sus relaciones con la naturaleza. Estas relaciones son *necesarias para ser*, aunque modalmente variables. La naturaleza, por su parte, permanece invariable. Justamente por esto, constituye una constante en la evolución histórica, de la cual no es posible prescindir. Si lo que cambia en el hombre es su modo de relación, los términos de esta relación están implicados en toda legítima consideración del cambio, y contribuyen a él como condiciones dadas, permanentes e ineludibles.

La razón de la historia no puede ser especializada, como la de las ciencias particulares. Es una razón integral: tiene que definir las diferencias radicales entre dos formas de ser, y esto requiere abarcarlas conjuntamente; al mismo tiempo, tiene que señalar la

co-operación real, en el proceso histórico, de las dos causalidades que previamente se han diferenciado. De lo cual se infiere que, si bien la razón es unitaria, la causalidad es plural.[7]

El parentesco entre el principio de razón y el principio de causalidad es notorio y ampliamente reconocido. *Nihil fit sine ratione* se considera equivalente a *nullus effectus sine causa.* De acuerdo con el modelo de la física, la metafísica moderna identificó la suficiencia racional con la causalidad: *causa sive ratio, ratio sive causa.* Implícito en esta identificación está el convencimiento de que las mismas causas producen indefectiblemente los mismos efectos. La interpretación del principio le añade algo que no está declarado en sus términos. Lo cual es ilegítimo: por lo menos en el orden humano, *una misma causa no produce siempre los mismos efectos.* La determinación de la causa no implica la pre-determinación del resultado. Y aunque todo fenómeno tiene su causa por necesidad (incluidos, por supuesto, los fenómenos históricos), no toda causalidad es necesaria.

¿En qué casos opera la causa con necesidad? La producción de utensilios, por ejemplo, no es necesaria, aunque estén regulados por leyes causales necesarias los medios físicos empleados en la fabricación. Incluso en el orden natural, la relación entre la semilla y el arbusto que nacerá de ella es una relación necesaria de causa a efecto, y sin embargo nada determina por necesidad que una semilla individual llegue a generar un arbusto, ni siquiera cuando interviene la acción eficaz de quien la siembra. En el orden humano, la posibilidad de que no llegue a activarse una potencia es tan manifiesta como la posibilidad de que produzca efectos diversos. La inhibición de su poder causal no es menos significativa en el hombre que la propia acción. Ni todas las causas naturales afectan de manera igual a todos los hombres, ni todas las acciones humanas que tienen la misma intención producen resultados iguales. La diversidad operativa de las causas indica la insuficiencia de la razón causal; o mejor dicho, la conveniencia apremiante de revisar esta razón.

La razón causal no llega al fondo. ¿Cuál es el fondo de la razón? Este fondo o fundamento es el Ser, y para cada uno, su propia forma de ser. La suficiencia de la razón radica en el Ser: *quod in se continet rationem alterius,* como dice Leibniz. Todo es Ser: el Ser es la razón de todo ser. Por lo mismo, es la razón de fondo de todas las formas de devenir, correspondientes a las formas de

[7] Véase *Los principios de la ciencia,* caps. III y IV; primera edición, 1965; segunda, Fondo de Cultura Económica, México 1974.

ser. Pero el principio sólo puede ser suficiente si no se ausenta de aquello que carece de suficiencia propia. Por tanto, el Ser no es razón de algo ajeno a sí mismo. Es forzoso eliminar esta tradicional alteridad del Ser respecto del ente. ¿Qué podría considerarse un ἕτερον del Ser? Ese "otro" ¿sería el existente? Pero es deslumbrantemente claro que el ente es el lugar propio del Ser: éste no tiene una residencia aparte. O sea que el fondo de la razón no está sumergido: el fundamento y lo fundado están en la superficie, en ese mismo sitio que se llama realidad.

En cuanto a la causa. La causa es razón, sin duda alguna. Pero esta razón sólo puede considerarse suficiente en el orden de lo meramente funcional. La causa no es razón última porque, respecto de ella, podemos y debemos formular ciertas preguntas; por ejemplo: ¿cuál es la razón de la diversidad operativa de las causas? La razón de fondo no está en la operación, sino en la forma de ser del operante.

La causa es mero indicio de la constitución formal. La conexión entre razón y causa pudo haberla prolongado el racionalismo con esta otra fórmula: *causa sive substantia,* en la que se habrían conectado el ser y la función. Sin excepción alguna, los existentes tienen esa forma de ser llamada contingencia que los constituye en cambiantes, con una necesidad que es anterior a la que pueda regular su propio cambio. Si el cambio también es formal, y además no es uniforme, es por razón de la forma de ser constitutiva, y de la diversidad de estas formas. De suerte que es una razón formal (razón de ser) la que determina por necesidad que ciertas formas de cambio no sean reguladas por la causalidad necesaria.

La concepción metafísica ha favorecido, en las ciencias positivas, el convencimiento de que la función causal podía considerarse aparte de la constitución ontológica. De este modo, la razón funcional parecía razón suficiente, en el sentido de que no podía reclamarse nada más de la razón. Pero, en verdad, si la forma de ser no fuese el radical causante, la forma del devenir, especialmente el humano, sería un *factum* inexplicable. Temporalidad es racionalidad, no porque el suceso sea mensurable, cronometrable, sino porque el tiempo está inscrito en la forma de ser del ente. Lo que debe indagarse es la modalidad de esta inscripción en el orden especial de la contingencia que es la historia.

La forma de ser de cada clase de entes es, pues, la razón inmediata de su específica forma de devenir. En otras palabras: *el ser determina la función.* En cuanto al suceso concreto, puede contribuir a su producción la causalidad exterior. Pero la índole del

ser condiciona lo que puede sucederle, como ya descubrieron los antiguos: todo lo que se recibe, se conforma al modo del recipiente. Podemos añadir que la causalidad exterior, como segunda razón inmediata del suceso, está a su vez determinada por la forma de ser del agente que interviene. De modo que las dos razones próximas se resumen en una, y ambas remiten a la razón final. La absoluta suficiencia del Ser, que es fundamento de todo suceder y de todo conocer, es final sólo en sentido eminente, porque el Ser mismo es aquello que viene antes que nada. En rigor, es lo único que viene; y no viene siquiera, sino que siempre está ahí: es *primum cognitum*.

Volvamos ahora a la pregunta: ¿cuál es la forma específica del devenir llamado historia? Como en todos los casos, es el ser del hombre lo que fija la diferencia entre su devenir y el devenir no humano. Recíprocamente, es la historia la que revela la forma de ser distintiva del hombre. Esta no es una prueba circular: se trata de datos iniciales, sobre los que no se argumenta. El compromiso de argumentar y probar recae más bien sobre la hipótesis que suprime la base de distinción: el devenir sería uniforme porque el hombre y lo no humano tendrían la misma forma de ser. La previa unificación de las causas tiene que resolver la patente diversidad de los procesos de manera argumentativa. En cambio, el método positivo o fenomenológico permite establecer desde luego que la unidad del fundamento no implica la uniformidad de lo fundado.

La diferencia real incluye la constitución y la función, inseparablemente. Realidad es diversidad. Esta evidencia no invalida el principio de unidad de lo real, al que el monismo pretendía dar forma expresa. En el nivel del fundamento, la unidad es *el hecho de Ser*. La compatibilidad de lo diverso, y hasta de lo opuesto, no es problema. Es patente que, en el ámbito común del Ser, se mantiene la co-existencia de los existentes. Nos parece que la captación de la pluralidad de los entes es la más primitiva de todas. En verdad, lo que percibimos primeramente es la *presencia* del Ser. Esta primacía condiciona la percepción de la *pluralidad*, aunque ésta sea simultánea, como lo es también la percepción de la realidad como una *cohesión* integral: lo real no se escinde ni se disuelve. Las tres percepciones se dan en un mismo acto, y solamente el análisis lo descompone.

La interdependencia funcional es la base primitiva con que cuenta la ontología para formar el concepto de comunidad del Ser, sin necesidad de hipótesis abstractas. Lo que Platón llamaba la comunidad de los géneros, que es condición del pensamiento dis-

cursivo (διάνοια), no la establece la razón teórica. Discurrir es recorrer las líneas de la interdependencia real. La solidaridad de lo múltiple y diverso en la unidad del Ser, y en todas las formas del devenir, es un hecho del que la filosofía no ha obtenido rendimiento, justamente porque, desde Heráclito, no lo ha considerado como un hecho, sino como un problema.

El cuerpo entero de las ciencias es testimonio de aquella implícita evidencia: la conceptuación de cualquier índole de relaciones sería imposible sin la solidaridad integral. Las ciencias acotan sus respectivos dominios, pero las realidades correspondientes no están separadas. Ni siquiera la realidad humana, cuya autonomía resalta a simple vista, se desconecta del resto; y no sólo por el hecho de una dependencia funcional respecto de la naturaleza, sino porque en el hombre, mediante la palabra, la unidad del Ser se hace manifiesta: *el Ser se manifiesta a sí mismo* en cada nombre que el ser humano aplica a lo que existe.

La ciencia del hombre tiene que ser ponderada, porque el énfasis en la diversidad suele romper las conexiones, mientras que el énfasis en la unidad suprime las diferencias. La distinción ontológica entre historia y naturaleza se ilumina con la revelación de la unidad de ambas en el ser humano. Esta unidad queda realzada en el acto mismo por el cual adquiere el hombre la suprema distinción: el acto dialógico y dialéctico del logos expresa imborrablemente la solidaridad del hombre con todo lo no humano.

¿Por qué es dialéctico el logos? La dialéctica no es una teoría especial, una hipótesis de la filosofía que pueda convivir con otras, o que se aplique a un sector restringido de la realidad, que sería inapresable para un pensamiento regulado por el principio de no contradicción. El logos es dialéctico por su constitución, y en todas sus funciones. En cualquiera de sus formas, el logos distingue y reúne. La palabra ontología denomina el discurso sobre el Ser. Antes que esto, la onto-logía es la manifestación del ser del logos, y a la vez es la manifestación del Ser en la forma peculiar de ser que es la del hombre. Se trata, pues, del logos como palabra, no sólo de esa palabra especial que es la una ciencia ontológica. Y si la ontología elabora una doctrina que no sea dialéctica, el logos que ella emplea no deja por ello de ser dialéctico. En suma, la fórmula que dice "el hombre es el ser que habla del Ser" significa: *el Ser se hace logos en el hombre.*

La palabra es la eminencia del Ser. Hablando de las cosas, no sólo revelo el hecho simple de estar junto a ellas, y la simple necesidad pragmática de identificarlas con un nombre. Además estoy

revelando, con las conexiones del lenguaje, la interdependencia de unas con otras, y la mía respecto de todas. Y esto ocurre así, aun antes de que haya podido averiguar cuáles son precisamente, en cada caso, esas conexiones; pues la palabra expresará, cuando yo logre averiguarlo, el modo de la conexión, pero el acto primitivo de dar nombre constituye él mismo la forma fundamental de mi comunidad con lo nombrado. La palabra es vinculatoria. Yo estoy integrado en un mundo de entidades que no son como yo, pero que son compatibles conmigo. La compatibilidad no es sólo un hecho externo. Al compartir dialógicamente la realidad de esos entes con mis semejantes, establezco nuestra común compatibilidad con ellos en una forma que no requiere averiguaciones: aquello de que estoy hablando no es tan sólo el ente que está ahí, sino el Ser al que pertenezco. Pero aún hay más, pues hablando de lo que es, y dando fe de mi participación en el Ser, consigo incrementar el Ser.

El Ser alberga varias formas de ser. No importa que la forma de ser del logos tenga que desaparecer, como tantas otras, con el fin previsto de la vida en este planeta. Mientras exista, su actualidad no representa sólo una variedad clasificable en el conjunto de las especies reales. El logos efectúa un incremento del Ser porque la palabra es un producto: produce más Ser al re-producirlo. Cada palabra singular abarca el Ser; porque, aunque no designe sino un ente, implica la totalidad. Una totalidad que es intensiva, y no cuantitativa. Cuantitativamente, ni el pensamiento ni la palabra pueden abarcar todos los números del Ser. Pero es en aquella im-plicación de la totalidad donde el Ser se ex-plica a sí mismo. En el hombre, el Ser se hace explícito: da razón de sí mismo en el modo singular de la razón humana.

Es por esto que la cuestión de esa compatibilidad, que llamaríamos funcional, entre naturaleza e historia, tiene que descender al nivel más radical, donde se descubre el ser del logos. Pues el acto del logos no sólo puede declarar la comunidad del Ser, sino que indefectiblemente la produce.

La historia es creación de Ser. El hecho de que esta creación requiera algo dado, algo que ya estaba ahí, no debe tomarse como restricción del acto creador, sino al revés: la creación verbal consiste justamente en asumir todo lo que no es verbo. Esta asunción total es la libertad. La libertad creadora separa al hombre de la realidad natural, y al mismo tiempo confirma su arraigo en ella. En nivel de onto-logía, no hay libertad *de* palabra: la palabra *es* libertad.

Cada forma de ser manifiesta su inherencia en el Ser con su misma distinción constitutiva: cada una es *ser* esto o *ser* aquello.

Pero este manifiesto no es más que una metáfora cuando se trata del ser no humano, y en cambio tiene un sentido literal cuando se trata de la historia, que es acción de palabras. La acción es Ser manifestado. Con la palabra, el Ser se manifiesta a sí mismo; se *hace* presente de la única manera posible, a saber, en la propia manifestación del ser manifestante. En el hombre, el acto de ser distintivo es expresión.[8]

La palabra sería, pues, un doble acto de presencia: la presencia manifestada del Ser y la presencia especial del ser expresivo. Pero el sentido de esta dualidad sólo se capta advirtiendo que los dos actos son uno y el mismo: el hombre no puede manifestarse a sí mismo sin manifestar el Ser, y esta manifestación del Ser sólo puede efectuarse en la comunicación dialógica, en el acto expresivo que confirma que el Ser es posesión común. De suerte que también por este aspecto el diálogo es dialéctico, porque la posesión del Ser mediante la palabra confirma que el Ser nos posee. Somos el Ser, más que nunca cuando hablamos.

El concepto de presencia implica un "ante quien". Decimos que las cosas están presentes ante mí, que yo manifiesto mi presencia ante alguien. Parece que la idea misma de presencia mantiene separados los dos términos que son el yo que habla y el no-yo de que se habla. El ser que habla del Ser presente sería el que, en el acto mismo de hablar, ejercería una capacidad única de contraponerse al Ser. No ha de quedar, ni siquiera en forma implícita, vestigio alguno de este supuesto. El Ser no está presente sino en el acto de la presentación. Sin el logos, el Ser no sería presencia: simplemente habría Ser. Pero el logos es la suprema inherencia en el Ser, lograda en el acto del aparente desdoblamiento.

La noción de la presencia *ante* mí puede cambiarse por la noción de la presencia *en mí* y *por mí*. La palabra efectúa la inclusión. En rigor, la inclusión ya estaba dada: yo no puedo hablar del Ser sino desde el Ser. Pero la singularidad de la relación verbal consiste en ofrecer el aspecto recíproco de la inclusión. Se diría que yo estoy más en el Ser cuando el Ser está más en mí, que es justamente cuando lo ex-hibo, cuando lo presento con la palabra como si estuviese fuera de mí. El Ser es Ser; no depende de mi palabra, ni necesita albergarse en esa morada verbal. Yo necesito del Ser para presentarme al re-presentarlo. La palabra se añade al Ser. De suerte que la inclusión de la palabra en el Ser es la inclusión del Ser en la palabra. En el hombre, y por la creación verbal

[8] Sobre este tema del hombre como ser de la expresión, véase la *Metafísica de la expresión, passim*, especialmente caps. V y VII.

del hombre, *el Ser habla de sí mismo*, y ésta es la clave dialéctica del logos, como palabra y razón.

En un momento del tiempo, *el Ser se hace logos y nace la historia.* La historia no es más que historia de la palabra, o sea historia del Ser que obtuvo de sí mismo una dimensión de libertad. Hay más Ser desde que hay historia. Y también hay más ser-hombre desde que hay ideas del hombre. Cuando el hombre habla de sí mismo con palabras de razón, esta mismidad representa la auto-conciencia del Ser.

Con la idea del hombre culmina aquel aparente desdoblamiento del Ser que pareció iniciarse con la simple percepción, y acentuarse con el acto productivo. Pero la unidad del Ser se consolida justamente en el momento de la auto-reflexión. En el hombre, la universal comunidad del Ser toma la forma dialéctica de una expresión comunitaria.

Por consiguiente, si hubiese grados en la racionalidad, pudiera decirse que la historia es la más racional de todas las formas de ser y devenir; no porque sea más fácilmente reducible a esquemas lógicos, sino porque es obra del logos mismo. Esto quiere decir: trabajo libre. *La libertad es la racionalidad del ser humano.*

Por esto, hablar del Ser es hacer siempre lo mismo, y hacerlo siempre de manera distinta. La expresión es *principium individuationis.* El acto de expresar es una auto-producción. Esto quedará confirmado en el estudio del proceso de individuación del hombre en Grecia. *Proceso,* porque la auto-producción no depende de un solo acto definitivo, ni es tan sólo individual, sino comunitaria: *sin comunidad no hay historia.* Lo dicho basta de momento para advertir cuán lejos se encuentra una concepción de la historia que se atiene a su fondo radical, de aquellas teorías que reducen la racionalidad a los términos de una causalidad uniforme para todas las regiones del Ser.

El tema de la idea del hombre ha servido como hilo conductor en las investigaciones fenomenológicas que permiten establecer la racionalidad de la historia. La formulación de tal idea constituye una fase culminante en la propia historia del ser humano. En toda palabra, desde la más elemental denominación, el Ser se hace presente. Diríamos que *da de sí* una modalidad peculiar, que es la de ser-denominado. Esta forma de auto-conciencia se completa en la idea del hombre. Cuando es éste el que se hace presente hablando de sí mismo, se congregan ahí dos mismidades: la del Ser y la del hombre. No hay grado más alto de libertad que la del acto ejecutor de esta doble auto-conciencia.

El Ser no tiene historia. Pero la presencia del Ser en el logos es histórica. Esta presentación es la que cambia, como el ser mismo del logos que es el hombre. El logos es histórico porque el hombre es el representante del Ser. Lo representa sin desprenderse de él, y éste es el prodigio de la palabra. La palabra no es representante como un agente que pregona el Ser. Lo representa simbólicamente: como un auténtico σύμβολον, que es parte complementaria del ser que no habla. La relación simbólica del logos con el Ser es, pues, una relación dialéctica e histórica. Que quiere decir: es variable la relación del hombre consigo mismo y con el ser que no es él y que está en él. En la idea del hombre, éste *se* expresa expresando su relación con todo lo no humano. Se comprende así que las ideas del hombre han de cambiar históricamente. Esta variedad no es una deficiencia de cada idea, como si fuera un concepto que pretende ser adecuado. La intención de verdad puede anidar en la mente de un pensador; pero incluso en este caso, la idea incorpora los presupuestos vitales de su tiempo y sirve de indicio para descubrir los resortes de la historia.

A pesar de todo, el problema de la racionalidad de la historia sigue inquietando a la filosofía. ¿Cómo es posible reducir a términos de razón una realidad que no sólo es múltiple y diversa, sino que incluye una desconcertante, incesante renovación? Las mismas ideas del hombre darían testimonio de que este ser, el sujeto activo de la historia, no acaba nunca de saber lo que es, y muda sus declaraciones sobre sí mismo, como poseído por una desazón que las ciencias antropológicas no logran remediar, fijando de una vez su ser. El venir-a-ser y el dejar-de-ser lo equiparan a las cosas; pero, en el hombre, lo que sucede entre estos dos extremos de la existencia tiene una caducidad acentuada por la auto-conciencia. El nacimiento y la muerte son cercanos, visibles y memorables; como dos límites que impregnan el sentido de todos los sucesos intermedios de la vida. Se diría que la vida misma no es más que un mero suceso, un ir muriendo, y que la muerte es la única racionalidad de la vida. La historia sería la muerte del hombre; no porque hayan de morir todos sus actores, sino porque la acción sería esencial mortalidad.

Ante estas perplejidades, es tentadora por su simplicidad, como lo son todas las evasivas, aquella teoría que suprimía lo diferencial: la historia sería reducible a naturaleza, y esto permitiría restablecer el orden en lo que aparentemente es pura irracionalidad. A cambio de la libertad, se restituye la vida a lo que parecía simple mortalidad.

También es fácil la renuncia a la razón: el arbitrio soberano con que el hombre ejecuta sus acciones determinaría el carácter arbitrario del proceso en general. Aquí se restablece la libertad a cambio de la racionalidad. Si los actos tienen sentido, a diferencia de los sucesos naturales, sería justamente porque lo indeterminado es irracional. Dando un paso más en esta dirección, podría decirse, y se ha dicho, que los actos humanos carecen de sentido. La libertad sería el absurdo: la autenticidad en la desesperación.

En fin, igualmente evasivo, aunque humanamente justificado, es el intento de una salvación que rechaza tanto la determinación como el absurdo, pero tampoco confía en la claridad racional de la ciencia, ni siquiera en la fuerza sobre-racional de la religión. Esta actitud superiormente desconfiada invoca la fuerza de unos argumentos morales, y rechaza otros compromisos: el hombre *tiene* que ser libre, puesto que se siente libre de elegir, y de juzgar buenas o malas sus decisiones. Lo que esto implica no importaría: lo importante es vivir con libertad.

El intento de salvación puede parecer justificado, aunque en verdad ese sentimiento que tiene el hombre de ser libre y distinto de la cosa no requiere justificaciones. Otra cosa es explicar cómo se produce la libertad, e incluso explicar el hecho de que el hombre es un ser que vive justificándose a sí mismo. El rechazo ofendido de las tesis que niegan validez a ese sentimiento vital de "ser humano" no sería *razonablemente* salvador, aunque en él está implicada otra suerte de desesperación: la desesperación del pensamiento. Pero la razón misma es salvadora. Si es cierto que el logos es el acto central de la historia, es imposible que ésta sea i-lógica. En la onto-logía de la historia, en la teoría de la idea del hombre, *la razón da razón de sí misma.*

El camino ha quedado despejado al precisarse la pregunta inicial: ¿qué índole de ser es la del que conduce su propia existencia; la del que necesita ideas para existir; la del que produce, y además renueva, como acto eminente de su ser, unas ideas de sí mismo? La diferencia ontológica está dada; lo que falta es indagar el orden de las funciones diferenciantes. Tenemos que examinar la libertad en su ejercicio real, en las relaciones del yo con el no-yo; tenemos que mostrar la implicación de la necesidad en la libertad, o sea, de la naturaleza en la historia. La libertad aparecerá como razón del acto histórico cuando se integre con el azar y con la necesidad natural.

§ 10

Los griegos conceptúan por primera vez la necesidad, y la designan con la palabra ἀνάγκη, que ya aparece en Homero, y que significa la forzosidad, es decir, la fuerza de lo inevitable, de lo que se impone sin posibilidad de evasiva. Necesidad es destino, y en este sentido se emplea en el griego anterior a la filosofía: más que un fin o punto de llegada, es la determinación inicial que conduce a ese fin unívocamente.

De los tres componentes que forman la estructura necesidad-libertad-azar, el primero es, por esa misma univocidad, el más asequible a la comprensión. La necesidad impera donde no hay alternativas. La posibilidad siempre es plural, pues "lo único posible" es justamente el distintivo de lo necesario. La mente acepta con facilidad lo inevitable: intuye en eso una manifestación del orden. Lo necesario ofrece seguridad, e impide las sorpresas de lo imprevisto. En cambio, lo posible se presenta en el dilema, y el titubeo de la voluntad para resolver y elegir parece que se transmite al pensamiento. ¿Cómo se produce la decisión; de dónde viene su fuerza; cómo se combina con la fuerza de la necesidad; y sobre todo, cómo puede constituir un orden aquello que "pudo ser" de otro modo?

Desde el principio, el filósofo griego descubre y declara que la realidad es un orden. En verdad, el orden real es condición de la ciencia, y la misión de ésta no es sino la de expresarlo, formando así un orden de pensamientos, un sistema de verdades tan coherente como la propia realidad. Porque la verdad es fijeza, es la estabilidad del pensamiento ¿y dónde se manifiesta la correspondiente estabilidad de lo real, sino en la intrínseca necesidad del orden? Desde el inicio de sus meditaciones sobre el mundo, se identifican para el filósofo la necesidad y el orden. En otras palabras, el principio de racionalidad de lo real incluye la necesidad. El orden sólo puede ser necesario; la necesidad sólo puede ser universal: es, ella misma, "la única forma posible" del orden.

La ley jurídica, en la cual se asienta el orden de la polis, se dice que tiene fuerza de obligar, y en este sentido es necesaria. Pero la existencia de la ley implica la posibilidad de infringirla. El orden jurídico se aplica a una realidad que, sin la ley, sería un desorden. Por el contrario, la fuerza de obligar inherente a la necesidad del orden cósmico es infrangible. Así Parménides nos habla de la κρατερὴ Ἀνάγκη, de la poderosa necesidad.[9] El gran

[9] B 8, 30. Con mayúscula en el texto: Parménides la encarna simbólica-

poder de la necesidad lo englobará todo: el orden del ser, el orden del devenir, el orden del pensar. ¿Cómo podría haber excepciones en el orden? La menor infracción lo destruiría por completo: sería contradictoria, e infringiría por tanto el orden del pensar. La necesidad del ser no se argumenta, sino para reducir al absurdo como hace Meliso, con el poder de la necesidad lógica, la idea de que el ser tuvo un origen, y que por ello pudo no haber sido.[10] En cuanto al orden del devenir, la primera vez que la palabra ἀνάγκη aparece en un texto filosófico,[11] está asociada justamente al verbo γίγνομαι, que contiene la raíz γένος (familia, estirpe), y significa venir a ser o advenir, devenir o suceder.

La necesidad, para el griego, es lo que más tarde se llamará razón suficiente. Con el alborozo del primer hallazgo, el gran poder de la suficiencia se excede por su totalitarismo, y así revela su insuficiencia. Pues el filósofo que está pensando en la necesidad ofrece con su acto un testimonio insoslayable de que hay algo en el cosmos ajeno a la necesidad, algo que se produce por una fuerza distinta. La filosofía es literalmente in-necesaria. Ella tiene su fuerza, pero no hay nada que determine su aparición. El pensamiento científico sigue su marcha variable, mientras la realidad pensada permanece en su invariable necesidad.

¿Cuál es ese otro poder, que se encamina hacia una comprensión del gran poder que es la necesidad cósmica? ¿Cómo puede resultar armónica la co-ordinación de los dos órdenes, cuando el uno se cualifica de innecesario, y el otro se presenta como necesidad *universal*? Se comprende la renuencia del filósofo griego a penetrar en esta dificultad: primero, tenía que solventar otras, y que afianzar lo establecido en el nivel de los principios. Sólo con indicar la posibilidad de que existiera una fuerza sustraída al régimen forzoso de la necesidad, se habría comprometido el fundamento mismo de la ciencia. La razón tenía que ser *por fuerza* razón necesaria, pues el ser y el pensar eran *por fuerza* equivalentes. Y así lo afirma Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.[12]

Pero, aparte de ese insólito extremismo eleático, el pensamiento griego se concentra en la necesidad inherente al orden del deve-

mente en una diosa, y mediante este recurso literario realza la idea de su potencia. Todas las citas de los presocráticos se refieren a la obra de Diels y Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

[10] B 1.

[11] Anaxímenes, B 3.

[12] B 3.

nir. Que el Ser es necesario, no ofrece dudas. Que el devenir es ser, se da por descontado. Lo que ha de probarse es que el devenir es racional. La palabra clave es ese verbo γίγνομαι, que ya hemos leído en Anaxímenes, y que encabeza en Heráclito la primera formulación histórica del principio de razón: γινομένον γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον, todo sucede según la razón.[13]

Es de notar que, por lo menos en los fragmentos que nos han llegado, la palabra necesidad no aparece en la obra de Heráclito. Ésta es una categoría tan principal, que seguramente la doxografía la hubiese captado. Acaso Heráclito juzgó que no se requería declarar la asociación entre necesidad y razón, para afirmar el principio del orden. Esta asociación se encuentra en el primer texto filosófico que se conserva: Anaximandro afirma el orden (τάξις) del devenir. La unidad del proceso entraña unas contraposiciones que se resuelven en el tiempo. La idea de esa resolución se expresa con la metáfora jurídica de la δίκη, que es justicia y compensación. Pero todo esto sucede por necesidad: κατὰ τὸ χρεών. Sin la necesidad no existiría el orden en el devenir. En Parménides, la misma necesidad racional es la que impide la existencia del devenir. Después de Parménides, la misión de la filosofía es salvar el devenir, restituirle esa racionalidad que fuera tan patente en Anaximandro y en Heráclito. De hecho, la ciencia sólo podía constituirse *contra* Parménides. Pero el restablecimiento de la racionalidad del devenir no destruyó, sino que más bien reforzó, la primitiva asociación entre racionalidad y necesidad, de la cual se encuentra la expresión más categórica en Leucipo: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ'ἀνάγκης: nada sucede al azar, sino que todo sucede según razón y por necesidad.[14]

El azar, que aquí aparece por primera vez en el discurso de la filosofía, creará muchas dificultades. Unas surgen de su incompatibilidad con la necesidad, otras de su interferencia en la voluntad humana. Los tres términos viajan juntos, en el trayecto histórico del pensamiento científico, pero en estado de conflicto, esperando el momento en que se descubriera que están juntos porque están coligados.

Era evidente, aunque no era declarado, que si la necesidad lo abarca todo, la existencia humana es puro destino, lo cual con-

[13] B 1.

[14] B 2. Una obra de Leucipo se titula justamente Μέγας διακόσμος, que significa algo así como "el gran dispositivo del mundo", o el orden universal. Cf. Aristóteles, *Sobre el cielo*, 271a: "Ni dios ni la naturaleza producen nada al azar" (se entiende, en este caso, en vano, sin finalidad ni propósito).

traría la convicción implícita de los propios griegos. La libertad sería imposible, por la misma razón (razón necesaria y suficiente) que convertiría al azar en una infracción del orden. Además, la totalidad del régimen necesario en el devenir implicaría la uniformidad en el ser, y ésta era otra inferencia inevitable, pero inadmisible. La situación de conflicto se da en el pensamiento, porque el azar es un hecho. Es cierto que Leucipo, cuando universaliza la necesidad, está pensando como físico, en los procesos naturales; pero queda la duda sobre el alcance real de ese πάντα: todas las cosas. De cualquier modo, el suyo es un ejemplo típico del procedimiento apriorístico: la uniformidad ontológica se obtiene, por inferencia, de un principio que se establece de antemano con fuerza lógica.

Lo indicado era partir del dato del azar. Si el orden concebido no permite infracciones, entonces hay que desecharlo, para que en él pueda caber lo azaroso. El principio sólo obliga a reconocer que todo lo que sucede es racional; no obliga a considerar que todo lo racional es necesario. Pero la identificación entre racionalidad y necesidad era, y es, algo más que un prejuicio. En ella se cifra la perfección ideal de un sistema del mundo, a la que aspiran todavía el determinismo físico, desde el siglo XVII, y el correspondiente determinismo histórico, desde el siglo XIX.

Sin embargo, la realidad no deja de infiltrarse en la construcción, al parecer hermética, del sistema. En los textos de los pensadores griegos aparecen con relativa frecuencia los términos libertad y necesidad, opuestos el uno al otro.[15] Pero de esta relación no surge todavía una ontología de la libertad. El término no es un definitorio de la existencia humana, sino que se emplea como cualificativo de una situación vital. Y en esta relación, no es la necesidad la que resalta, sino la coacción, la ocasional imposición de alguna fuerza externa sobre el albedrío, la cual puede provenir incluso del albedrío ajeno. Se habla de unos hombres que son libres, por contraste con otros que, por una razón u otra, no merecen este cualificativo. La vigencia de estas cualificaciones no sugirió en Grecia la conveniencia de analizar los diversos sentidos o formas de la necesidad, lo cual hubiera puesto al descubierto las implicaciones ontológicas del hecho de la libertad. Pues, en efecto, si la necesidad es universal y unívoca, nadie puede ser cualificado de libre, *en ningún sentido*. La libertad que algunos hom-

[15] Típicamente: Gorgias, B 11a (11), donde se distingue entre una declaración espontánea, hecha con libertad, y una que se obtiene por presión, bajo tortura y por necesidad.

bres pueden alcanzar presupone una potencia radicada en la forma de ser común a todos. Este poder-ser es el distintivo. Las cosas sólo pueden ser como son: todas son in-cualificables.

Por otro lado, cuando se piensa en una fuerza que actúa sobre el albedrío, hay que considerar, además del albedrío ajeno, la propia fuerza necesaria de la naturaleza; la cual no es en verdad externa, sino interna, en el sentido de constitutiva del propio ser libre. Ya desde Grecia, por tanto, la identificación de la racionalidad con la necesidad determina la contraposición irreconciliable entre la necesidad y la libertad. El esquema teórico cierra el paso a una investigación que hubiese revelado la co-ordinación real de los términos opuestos. Por esa carencia de interioridad, la dialéctica quedó trunca desde el origen.

La dificultad, que no planteó siquiera la filosofía griega, era la de unificar necesidad y libertad en la unidad misma del ente caracterizado como libre. La libertad *del ser* era un supuesto de esa libertad que servía como de cualificativo político, moral, o situacional. Sin el apoyo de una declaración formal de teoría, la implícita confianza del griego en la libertad de sus actos era justificada; no sólo por la experiencia subjetiva, sino por el testimonio de las instituciones que él mismo había creado en su comunidad. La literatura y todas las artes, la ley y la política, la filosofía y las nacientes ciencias especiales, serían imposibles sin la libertad. En términos de esa necesidad que él afirmaba como universal reguladora, resultarían incomprensibles.

El supuesto de la libertad bastaba para la vida, aunque no para la filosofía. Lo que podía seguir inquietando, como un estorbo de menor cuantía, pero pertinaz, era el azar. La palabra μάτην, que traducimos por azar, significa en griego primariamente lo que sucede en vano, sin razón ni fin, por casualidad y sin orden. El azar es una excepción, pero una excepción que no confirma la regla, pues no se inscribe en ella, ni constituye un régimen aparte, distinto del régimen causal. Por esto es desconcertante que suceda de hecho lo que sucede en vano. Su facticidad, tanto como su excepcionalidad, reclaman que de alguna manera lo azaroso se incorpore al orden racional.

Aristóteles es el único que aborda metódicamente la cuestión. Distingue entre el azar y la fortuna (τύχη: la suerte, casi siempre entendida como la buena suerte). La fortuna es una forma especial del azar que se da en el dominio de la praxis, y atañe al ser capaz de tomar decisiones. La suerte, buena o mala, es algo que acompaña al curso de la acción, y afecta sus resultados. Sin em-

bargo, confiesa Aristóteles que la fortuna puede considerarse justificadamente como algo contrario a la razón (παράλογον). Las causas del suceso afortunado son, por necesidad, indeterminadas; de modo que la fortuna parece estar incluida en un dominio indefinido e impenetrable para el hombre. Cabe decir entonces que "nada sucede por azar": hay sucesos afortunados, pero en rigor el azar no es causa absoluta de nada.[16]

Lo cual es cierto: el azar no es causa. Lo cual aumenta la urgencia de resolver el problema de su racionalidad. Este problema no lo resuelve la distinción de Aristóteles entre fortuna y azar, y su definición del azar como causa *accidental*. En este contexto, lo accidental es lo que no sucede siempre, ni casi siempre, sino que sucede sólo alguna vez, inopinadamente, diríamos que sin establecer precedentes. Pero la llamada causa accidental nos remite al origen de la cuestión, que es la de una razón suficiente. El orden de la suficiencia, en el que está enclavado el régimen de las causas necesarias, lo cualifica Aristóteles de *absoluto* (ἁπλόος). Si es absoluto, no admite restricciones. ¿Cómo puede haber causas accidentales que restrinjan ese orden absoluto? Si el azar no es causa en sentido absoluto, tampoco lo es en sentido relativo o accidental. Las causas accidentales sólo sirven como un recurso de la razón argumentativa, pero no dan razón verdadera del hecho azaroso. El problema seguía abierto, después de Aristóteles, y volvería a inquietar a los hombres de ciencia de nuestro tiempo.

§ 11

El camino de la solución queda señalado por un dato paradójico, que es la necesidad del azar. El hecho azaroso se produce *indefectiblemente* en la naturaleza y en la vida humana. Nos concierne en particular este último dominio, pero no podemos descuidar el otro, tanto por la influencia que ejerce el azar natural en nuestra existencia, como para mantener la indispensable unidad del concepto: el esquema de lo azaroso es el mismo en la naturaleza y en la historia.

La necesidad se considera atributo de la causa por su efectividad determinable y por su regularidad. El azar es irregular e indeterminable. Por esto se dice, y es cierto, que el azar no es causa; sin

[16] *Física*, II, 196b 10 sigs.

embargo, se dice también que causa unos efectos. Tal vez conviniera considerar el azar, no como causante, sino como efecto. *Es en la operación de las causas, y no aparte de ellas, donde ha de encontrarse la clave del azar.* La necesidad del azar en la existencia humana proviene de las causas necesarias que intervienen en el suceso, y además consiste en la inevitable frecuencia con que se produce lo azaroso. El azar es imprevisible, pero a la vez es una constante. Su racionalidad se avizora en esta constancia. El azar está integrado en la estructura misma del acto. No hay acción en la que no intervenga. Más que frecuente, sería *factor* constituyente: éste es el sentido de su necesidad.

Nada sucede sin razón; algo sucede por azar. Lo primero es verdad de principio, y por tanto infrangible; lo segundo es verdad de hecho, y por tanto indiscutible. De estas verdades conjugadas se infiere, por necesidad lógica, que lo azaroso sucede con razón. Con razón, aunque no con una necesidad previsible. Lo que se puede anticipar es el efecto típico de cada causa; lo que no se puede anticipar siempre es la confluencia de varias causas. Y esto es lo decisivo, porque *el azar no es nunca el efecto de una sola causa,* y ninguna de las que concurren en la producción del hecho azaroso altera su efectividad determinada. No hay accidentes en el orden causal. El accidente no consiste sino en la ocasión que reúne inopinadamente varias causas. Esta confluencia no está preordenada. Pero el azar sería por completo inexplicable si implicara una suspensión, siquiera ocasional, del régimen de la causalidad. En suma: el azar es imprevisible, pero no es incausado. Es en tanto que efecto de causas identificables que el azar se incorpora al orden racional.

Muchas de las dificultades que, desde la antigüedad, ha encontrado el pensamiento al tratar esta cuestión, lo mismo en el dominio humano que en el de la naturaleza, se desvanecen precisando la diferencia entre la determinación y la pre-determinación.[17]

El uso de la ciencia como instrumento de predicción del futuro es un rasgo del hombre moderno. Un suceso permanece indeterminado, como una incógnita, mientras no se determina su causa, es decir, mientras no se identifica el determinante o causante del suceso. Y como es inherente a la noción misma de causa la de su regularidad operativa, se pensó que la determinación causal autorizaba la pre-determinación. Este supuesto era infundado, si pretendía ser universal, y así tuvo que reconocerlo la propia cien-

[17] Sobre estas cuestiones relativas a la causalidad y el determinismo, véase *Los principios de la ciencia* antes citada, caps. III y IV.

cia. Pero lo que ya estaba claro desde antes es que la utilidad práctica que nos proporcione el conocimiento científico es *extrínseca* a la ciencia como tal, aunque la búsqueda de tal beneficio sea vitalmente *legítima.* En todo caso, el concepto de determinación causal no debe ser alterado al fracasar la concepción determinista.

El determinismo no es más que una teoría. Lo que propicia en ella la derivación pragmática es su presunción de que el conocimiento científico de las causas no es completo si no trae consigo una *previsión completa.* Y como todo sucede según causas determinadas, la predeterminación debiera ser universal, y la aplicación utilitaria de la previsión estaría inscrita en el propósito mismo de la ciencia. La presunción fracasa ante el hecho del azar. Pues, aunque sepamos el modo constante de operar de una causa, este saber no nos permite anticipar cómo, cuándo y dónde se presentará esa causa, ni en qué contexto causal se producirá su operación.

Desde que hay historia, domina al hombre el afán de captar el futuro, de predeterminarlo con los recursos del presente El afán se comprende por la incertidumbre radical de donde emana; pero esta especie de legitimidad vital no se transmite a la ciencia. La fórmula *saber para prever* no da la razón de ser del conocimiento científico. Aunque el saber cómo son las cosas, que es de lo que se trata en ciencia, trajese como ganga el prever cómo serán, lo que en realidad nos dice esa fórmula es algo diferente: *saber para actuar,* en el sentido utilitario de la praxis.

Ya en los inicios del pensamiento moderno (notoriamente con Bacon, pero también en Descartes) apunta la idea de que la ciencia contiene posibilidades incalculables para beneficio de la humanidad. La *philosophia* se concibe como *philanthropia.* El auge de la física apoyó esa idea de manera implícita. De la determinación precisa de las causas se pasó ambiciosamente a la doctrina del determinismo universal. El curso del universo entero era previsible en principio, como si la razón estuviese fuera del universo, y lo dominase al poseer la clave de su orden. Con el tiempo, se creyó que un saber que no conduce a la predeterminación carecía de rango científico. Luego llegó el momento en que esa predeterminación ya no se consideró como un resultado, inevitable y deseable, del saber científico, sino como su motivación radical y su justificación.

Lo cual explica la falsa crisis de la categoría de causalidad en las ciencias que recientemente han tenido que conceder a lo azaroso, en sus esquemas teóricos, un lugar que es obligado, pero que per-

manece mal definido. Era preciso definir la crisis misma: lo que en verdad estaba fallando no era la causalidad, sino la presunción racionalista de la predeterminación universal. Lo más notable de la situación es que el ideal del saber para prever, que se apoyaba en el determinismo, subsiste cuando éste se abandona, como si la utilidad pragmática fuese una compensación de la deficiencia teórica.

La situación nos afecta porque del determinismo moderno se desprende una idea del hombre de las más exaltadas que ha producido la historia. El determinismo griego, cuyo paradigma es Leucipo, no da lugar a una exaltación semejante: es una doctrina que no tiene visos pragmáticos, ni presupone una exterioridad de la razón respecto del mundo real. El presupuesto vital de la ciencia griega lo representaría más bien la fórmula del *saber por el saber,* la cual significa que el beneficio que el hombre recibe de cuanto logra saber consiste primariamente en el saber mismo. En cambio, según la concepción moderna, ese beneficio sería práctico: el hombre sería capaz de dominar el mundo con la ciencia en sus manos. El conocimiento racional y exacto del orden, que permitía preverlo todo, iba a guiar la vida personal y colectiva con seguridad infalible. La seguridad se ha desvanecido; la ambición de dominio permanece. Al recuperarse la evidencia de que la razón tiene que pensar lo real desde dentro de la realidad misma, perdieron fuerza incluso, indebidamente, las categorías de orden y de causalidad, sin que por ello menguara la actitud totalitaria.

Aquella idea del hombre como dueño y señor del mundo había surgido de una concepción del mundo, más que de un estudio del hombre. No es que los hombres la hayan desmentido con su comportamiento. De hecho, la idea estaba confirmada en la acción misma que ella preconizaba; pero el supuesto teórico del determinismo era justamente lo que impedía captar las constantes del comportamiento humano y del devenir histórico, cuya actualización es esencialmente imprevisible. Aquí rige el principio de incertidumbre, sin que por ello entre en crisis el principio de causalidad.

La crisis teórica del determinismo tampoco ha desacreditado, como podía preverse, la intención de aplicar al devenir humano ciertos esquemas formales que ya no se consideran válidos siquiera en la física y en la biología. Fue por razón del azar que la ciencia natural dejó de ser determinista. Entre tanto, la ciencia de la historia sólo puede mantener el determinismo si ignora el hecho del azar en la acción humana; hecho que ya era patente para la filo-

sofía mucho antes que lo reconociera la ciencia en la naturaleza.

La imposibilidad de unificar el campo de la ciencia de acuerdo con el modelo del determinismo no llegó a ser un problema consciente en la época de euforia racionalista, que culmina en el siglo XIX. Las ciencias humanas iban prosperando con una autonomía cada vez más definida, sin preocuparse por aquella definición, y sin que el ideal del saber para prever alentara su desarrollo. La cuestión del fundamento unitario y común todavía sigue abierta. Se observa además un conflicto latente entre las ideas del hombre que se desprenden de esos dos sistemas de ciencias; conflicto que no es meramente intelectual, sino revelador del que se produce en el interior del hombre mismo, indeciso respecto de su vocación y de su posición en el mundo.

Respecto de esta posición, resalta la discordancia entre el determinismo y la idea del hombre que él inspira. La dignidad ontológica del hombre queda degradada, al mismo tiempo que se exalta. Pues, si todo es predeterminable, el futuro está unívocamente contenido en el presente. Esto arrebata al hombre su capacidad de actuar por iniciativa propia, con impulso creador de novedades, justo cuando la eminencia de su ser se cifra en una acción dominadora de ese mundo natural en el que se encuentra él mismo incluido.

El hombre moderno está dominado por el afán de dominio. Precario es el dominio, cuando el dominador acaba en dominado por la necesidad inherente a la ley que él formula. Esta consecuencia es la versión nueva de una sabiduría antigua, que nos habla de perderse a sí mismo en la ganancia del mundo. Cierto es que una idea del hombre no se juzga por los beneficios inmediatos que pueda reportar. De hecho, la idea no se juzga. Pero cuando una idea exaltada del hombre envuelve además una promesa explícita de la ciencia, entonces no se juzga la ciencia, ni la idea, sino la promesa incumplida. La ciencia no ha deparado al hombre la posesión del mundo, mientras que la ambición de dominio ha causado una mengua en la auto-posesión.

Ni la ciencia permite al hombre dominar el mundo, ni la vocación humana es la del dominador, ni puede siquiera el hombre dominar su ciencia. Dominarla sería paralizarla: prever su futuro sería anular su creatividad. La ciencia es histórica, y la historia es indeterminación. Es en el propio desenvolvimiento histórico del determinismo donde se descubre el fracaso de la otra ambición moderna de dominio: la de instituir una sola ciencia, o grupo de ciencias, en fundamento o base de definición de la ciencia en ge-

neral. El determinismo histórico invalidó, ya en el siglo XIX, esa pretensión del monismo científico. La estructura y las leyes del proceso histórico eran irreductibles a las del determinismo natural. La naturaleza no tiene economía. La causalidad natural y la causalidad histórica no eran incompatibles; pero lo son los respectivos determinismos.

Determinismo es teoría, y como tal es una posibilidad del pensamiento; la cual se actualiza en un momento histórico, al lado de otras posibilidades. El hecho del azar impone el abandono de esa concepción del devenir, lo mismo el natural que el humano. Pero el hecho de que ella sea una *posibilidad,* es testimonio de que en la acción humana, además de la causalidad natural y del azar, interviene todavía otro factor, que es la libertad.

La razón histórica no puede ser una dialéctica de la necesidad; tiene que organizarse como dialéctica de la libertad. La estructura del acto y del proceso es dialéctica porque la libertad, aunque es distintiva, no opera sola, aparte de la causalidad natural y del azar. Diríamos que es dialéctica porque no suspende el régimen causal de la naturaleza, y sin embargo lo trasciende.

§ 12

Todo sucede según la razón. Nada sucede sin una causa determinada. Dadas las mismas causas, se obtendrán de ellas los mismos efectos invariablemente. Basado en este esquema, el pensamiento no se atiene sólo al efecto aislado de una sola causa, sino que concibe la continuidad de la línea causal que permitiría anticipar el desarrollo general del proceso. El hecho del azar interfiere en la continuidad previsible de ese desarrollo, y queda por esto implícitamente situado fuera del régimen racional de la causalidad.

Pero todo lo real es racional: el azar no puede infringir el gran principio. Ante esta aporía, la única manera posible de restablecer la racionalidad del azar consiste en reintegrarlo al sistema causal. En cada caso, el examen de las causas revelará en qué consistó el azar.

En el momento de proyectar hacia el futuro nuestra certidumbre actual, no tomamos en cuenta las com-plicaciones causales. Éstas son incalculables. Si representamos la secuencia causal con la imagen gráfica de una línea, la continuidad del desarrollo, aunque sea necesaria, no presta seguridad respecto del cruce eventual de

dicha línea con otra línea causal independiente. El proceso queda alterado por la interferencia, aunque no se haya alterado el modo de operación causal en ninguna de las dos líneas. De suerte que es precisamente la conjunción de dos necesidades la que impide que el proceso sea predeterminable. El azar no suspende la causalidad, pero la previsión final es imposible cuando son posibles las com-plicaciones, y éstas son posibles siempre.

La situación es más complicada en el proceso de la existencia humana. El fenómeno incluye más factores. Es un hecho que *la acción humana es capaz de desencadenar procesos naturales:* opera muchas veces como causa inicial en una línea que se podrá desarrollar con entera necesidad, pero que la naturaleza no hubiese promovido espontáneamente. Toda la tecnología, desde las formas más rudimentarias hasta las más complejas de nuestro tiempo, se asienta en un saber de causas y efectos: no representa sino *una libre disposición de la necesidad.*

A la vez que más complicada, la interferencia del azar en la existencia humana es más inmediatamente comprensible. Sabemos que ese cruce de líneas imprevisible trastorna los proyectos de vida, mientras que, en la naturaleza, el azar sólo trastorna el prejuicio determinista. Y así, nadie duda del azar; la ocasión que lo trae es problema personal, antes de convertirse en problema teórico. La experiencia nos enseña que ni la necesidad, ni la voluntad, ni ambas conjugadas, son suficientes para determinar los resultados.

Es una sabiduría elemental que la seguridad de los proyectos humanos es precaria, y no la garantizan el cálculo más acertado de las condiciones básicas ni la perseverancia en el cumplimiento. El curso de la acción puede depender de la co-acción ajena. Pero aún ésta es calculable en cierto modo: la libertad ajena es algo con lo que ya contamos de antemano. Es el azar la perturbación más inquietante. A diferencia de las ciencias naturales, la indeterminación es aceptada como principio de la vida humana, en el sentido de un dato primario de la experiencia común; no es una restricción tardía, como la que se impone en una ciencia que adoptó el modelo determinista.

En la vida, el hecho azaroso más típico es el que llamamos accidente, con una intención que, de momento, parece filosóficamente atinada, pues lo accidental es lo no necesario. Decimos que alguien ha "sufrido" un accidente. Aunque lo accidental no siempre es nocivo, somos conscientes de estar en situación pasiva, en tanto que el accidente no estaba incluido en nuestros planes ni en nuestra constitución. Y sin embargo, el hecho de que estos sucesos

sean insoslayables y frecuentes prueba que lo accidental no es "meramente" accidental, sino algo integrado de algún modo en el orden de la existencia.

La caída de un cuerpo humano obedece a las mismas leyes físicas que rigen la caída de todos los demás cuerpos. Pero este accidente no es la caída de un cuerpo, sino la de un hombre: los efectos no son físicos, aunque lo fueran las causas. No hubo suspensión del régimen causal. Sin embargo, la ciencia de este régimen es incapaz de abarcar la totalidad de los efectos producidos por el accidente. Desde luego, no puede predecirlos. No se anticipa la caída; menos aún la reacción del sujeto ante su propio accidente.

Aunque el azar presenta la misma configuración básica en la naturaleza y en la vida humana, se advierte en seguida la variante en el modo de su integración en el proceso. Esta variación no sólo invalida la pretendida universalidad del determinismo natural (y del histórico); también invalida el corolario del principio de causalidad, a saber: que las mismas causas producen siempre los mismos efectos. Seguiremos comprobando que los efectos humanos de las causas naturales son variables.

Considerando más concretamente el anterior ejemplo, diremos que lo indeterminable es el encuentro preciso de la línea causal constituida por los movimientos de un sujeto que camina en una dirección deliberada, y otra línea causal constituida por la producción y transmisión de un súbito ruido. Este ruido sobresalta al sujeto, lo hace resbalar, ocasiona su caída y le produce una lesión. Tenemos aquí un primer factor determinante, que es la dirección libremente elegida de la marcha; otro factor determinante, que es la producción del ruido, el cual es necesario en tanto que fenómeno físico, y fortuito en cuanto a su incidencia; finalmente reaparece el factor libertad en la manera como el sujeto que sufrió esa caída la integra en su experiencia personal. Carácter, necesidad y azar: todos los factores del suceso son determinables, y el suceso mismo es indeterminable.

No nos sorprende el azar; nos sorprende cada uno de los sucesos azarosos. Estos son esencialmente inopinados. La sorpresa incita al pensamiento, y a la vez contiene una lección de humildad que todos aprendemos sin pensarlo mucho: impide el exceso de una seguridad final en nosotros mismos. El hombre ya sería sorprendente, por ser libre; nos sorprende todavía más porque no es *enteramente* libre, y ésta es la única manera de ser libre. Incluso nos sorprenden las causas, aunque sean conocidas: nuestro conocimien-

to prevé el modo de operación de la causa, pero no su eventualidad, ni su resultado vital. La lluvia siempre es la lluvia; sabemos qué la produce. No sabemos bien cuándo se va a producir; lo que no puede saberse en absoluto es la manera como la lluvia afectará a cuantos la reciban, porque esto depende de la disposición de cada uno. La lluvia no es un accidente, como un choque de trenes: es un fenómeno natural. Sin embargo, la tercera ley del movimiento, que expresa la igualdad de la acción y la reacción, no queda suspendida en el choque de los trenes, que es un accidente; lo incalculable es el conjunto de los efectos.

Lo que sorprende, pues, en el accidente, y en todo género de azares, es la ocasión: eso que los griegos llamaban τύχη, y que era la buena o la mala suerte, o el favor gratuito de los dioses. El azar no es gratuito, en el sentido de inexplicable. Diríamos que la verdadera τύχη, más que la suerte, es *la presencia inopinada de la causa.* El azar no se presiente, pero se entiende cuando ocurre. Lo que de veras sería inexplicable es el suceso en que no hubiere participado ninguna causa. Las líneas de causalidad natural que se cruzaron inesperadamente, operaron en el caso azaroso igual que en todos los casos, con la misma invariable, necesaria uniformidad.

El azar, que no suspende el régimen causal, tampoco constituye un régimen aparte. Un régimen implica una regularidad, es decir, abarca una pluralidad de fenómenos y los unifica por alguna modalidad funcional. En cambio, el azar en la vida es siempre un fenómeno individualizado. Siempre es posible averiguar, *después* del suceso, la participación que tuvieron en él las causas conocidas. La sorpresa, por tanto, no es completa, y esto permite reacomodar los proyectos. Además, por razón de su frecuencia, estamos frente al azar posible en una disposición de expectativa: podemos calcular lo incalculable, anticipar lo imprevisible. El azar es una inminencia constante. Después de un accidente, el escarmiento no tendría resultados preventivos sin una identificación de las causas coadyuvantes. Este saber causal permite encuadrar las condiciones de un posible accidente futuro, lo cual es una manera de traer el azar al orden de la racionalidad. La racionalidad se confirma cuando la prevención de accidentes se institucionaliza, y emplea el método estadístico para calcular *en conjunto* lo que en cada caso es incalculable. Los seguros contra accidentes se basan sin saberlo en el principio de causalidad, y al mismo tiempo constituyen una refutación pragmática del determinismo: el seguro no da seguridad, sólo ofrece indemnización.

Una vez más: la causalidad es principio, el determinismo es mera teoría. En la vida humana, sabemos que los accidentes se repiten; pero éste es un saber de sapiencia, no de ciencia. A pesar de una sistemática agrupación de los accidentes en clases especiales, y del cálculo relativo a las frecuencias, no se obtiene de este saber otro beneficio vital que un consejo de prudencia. Esta *normalidad del azar* es la que debe investigar la ciencia filosófica. La ciencia no puede ofrecer seguridades prácticas, como aspiraba a ofrecerlas el determinismo.

Basta el azar para mantener la incertidumbre. Los cálculos del actuario poseen más rigor que las teorías del determinismo: se centran en el hecho del azar, y su método se avecina al que emplean las ciencias naturales en sus formulaciones estadísticas. Pero, por su misma concentración en el hecho del azar, esos cálculos prescinden de un factor del suceso humano, que es la conducta individual. La libre inicitiva del sujeto, que es irreductible a cálculo, es justamente lo distintivo del suceso. La indeterminación viene de dos factores, no de uno solo; y como el factor libertad es absolutamente personal, parece que la incertidumbre práctica implicaría una incertidumbre teórica, porque se dice que de lo individual no hay ciencia. Sin embargo, la seguridad de que no gozamos en la vida la recuperamos con el pensamiento. Este no anticipa lo que va a suceder: atisba cómo sucede lo que sucede de hecho. La necesaria universalidad en el resultado de la indagación científica se obtiene con la revelación de una estructura común e invariable de factores en todas las situaciones vitales.

La normalidad del azar tiene otro sentido en las ciencias naturales. En el cálculo estadístico que emplean estas ciencias no se desdeña ningún componente del fenómeno. Los cálculos del actuario son más abstractos, porque en sus estadísticas tiene que prescindir de algo que, siendo incalculable, es sin embargo lo más real del suceso, a saber, lo personal. La diferencia en la técnica estadística no es matemática; es el indicio de una diferencia ontológica.

Esta diferencia determina la *similitud* de todos los casos individuales comprendidos en el conjunto, cuando se trata de fenómenos naturales; y determina la *singularidad* de cada caso, cuando se trata de fenómenos humanos. Por esto, la física puede abarcar muchos casos individuales dentro de un conjunto, respecto del cual los resultados estadísticos son constantes y previsibles. En cambio, en el orden de la existencia humana, la estadística no permite ninguna previsión. Se agrupan los sucesos azarosos en tipos,

y se calcula para cada uno el promedio de frecuencia, que sirve de guía, pero que siempre resulta contingente. Este azar humano, aunque es normal en el sentido de frecuente e inevitable, es siempre accidental, en el sentido de irregular y variable.

Lo azaroso en la vida no se repite nunca; de ahí la dificultad que presenta su conceptuación. Sin embargo, el azar mismo es siempre igual, en cuanto a su configuración. No importa cuáles sean los componentes concretos del suceso, el cruce indeterminable de las líneas causales determinantes aparece tanto en un choque de automóviles, como en el desarrollo de la batalla de Waterloo. Lo distintivo del azar humano es que permanece irreductible a fórmula cuantitativa, porque en la confluencia de las líneas causales interviene un tercer factor: la libertad es componente necesario del suceso, y como tal es esencialmente incalculable. La libertad aparece no sólo en el proyecto de una línea de conducta que se ve cortada por el azar; aparece después del corte, como reacción ante el azar. Para el hombre, el azar es objeto de experiencia, no simple suceso. Esta experiencia es tan imprevisible como el azar mismo. En rigor, ella se integra en la estructura del azar: nada sucede por azar sin que se produzca una reacción. El azar no termina en el suceso; o mejor dicho, el suceso incluye la experiencia personal de lo imprevisto.

Por estas razones positivas y suficientes, la indeterminación humana no es equiparable a la física. Un electrón es igual a otro electrón. Lo que el físico busca es la clave de la uniformidad; lo que busca el filósofo en el hombre es la clave de la diversidad. La previsión del acto humano no sólo es imposible *de hecho*, porque existan demasiadas variables, como en la previsión de los cambios atmosféricos; es imposible por principio, porque una de esas variables revela una constante *esencialmente* irreductible a fórmula.

Si pretendiésemos hallar una fórmula especial de indeterminación humana, correspondiente a la relación de Heisenberg en física, advertiríamos en seguida la radicalidad de la diferencia entre estos dos órdenes reales. La nueva versión no expresaría, como en física, una limitación de nuestro conocimiento; más bien representaría un avance positivo: sabemos más de esa entidad individualizada que es el hombre cuando elevamos a rango de principio la incertidumbre respecto de sus actos. *La indeterminación es lo determinado necesariamente por la forma de ser.* En otras palabras: la incertidumbre de la acción humana es el factor que permite su racionalización.

§ 13

La indeterminación respecto de la conducta humana no es una limitación epistemológica; tiene una razón ontológica, y con ella se revela el carácter positivo y distintivo al que llamamos autonomía. Cada forma de ser tiene su régimen de cambio. El hombre es el único ser que puede intervenir en su propio régimen. Esta intervención directiva ha de contar, no sólo con la necesidad, que es lo dado, sino con lo azaroso, que es adventicio. Pero es la libertad constituyente el primer factor de indeterminación.

Constituyente, mejor que constitutiva. Cuando se habla de una constitución, se piensa en algo consolidado. La libertad sería más bien consolidante: no estabiliza el ser, pero es aquello que le da consistencia ontológica: el ser humano consiste en esa indeterminación que le da la actividad libre. La libertad no está estabilizada en una función regular y uniforme, o en algún órgano especial que fuera su lugar propio. El lugar de la libertad es el hombre, no una parte de su ser que permanecería fija mientras produce los cambios. La libertad también cambia.

La libertad no es "una idea de la razón pura". Aparece en el acto, y sólo ahí. El análisis no necesita ir más allá de la gestación del acto para descubrir su realidad y su racionalidad. Pero de este análisis concreto no se puede prescindir: la libertad no es tema para argumentaciones. No hay actos libres porque haya libertad, sino a la inversa: empleamos el sustantivo libertad por la evidencia que tenemos de unos actos que sin ella no se explican.

Desde antiguo, el análisis científico de la gestación del acto ha sido deficiente. La psicología de Aristóteles fue el modelo inicial de una ciencia que se proponía revelar la estructura psicosomática de las facultades y de sus funciones correspondientes. Suponiendo que ese estudio pudiera dar razón del acto, la libertad de actuar se daba por descontada, como si no fuera problema. La psicología moderna, en este punto, mantiene el mismo patrón aristotélico, y si esto no se advierte, es porque se presta más atención a la diferencia en las técnicas y en el vocabulario. Pero el resultado es el mismo: la libertad es un enigma, en tanto que la ciencia positiva no se propone siquiera dar cuenta de ella, ni puede probar que no existe.

Para la filosofía, ese enigma había tomado la forma de una antinomia de la razón pura. La libertad era necesaria, como razón de algo tan patente como es el obrar humano, y a la vez era algo indemostrable empíricamente. Cambió el enfoque de la cuestión

cuando ese obrar humano se consideró, ya no como simple actualidad, sino en su despliegue histórico. Paralelamente a la psicología, la filosofía de la historia se constituye como una ciencia cuyo propósito es revelar la estructura del proceso. Los dispositivos de estas dos ciencias pudieran parecer complementarios. Pero es un hecho que no conectan la una con la otra, y la reunión de las dos no remediaría lo fragmentario de cada una.

En efecto: aunque la psicología lograse determinar empíricamente en qué consiste la libertad del acto, no habría explicado la evolución en los modos de actuar. Correlativamente, aunque la filosofía de la historia atinase en la conceptuación de las formas externas del devenir humano, no sitúa en el hombre mismo la causa de la evolución. La psicología llamada empírica es una ciencia del hombre que no se ocupa del hecho empírico de sus mutaciones históricas. Por su parte, la filosofía de la historia abandona a la jurisdicción de la psicología el análisis concreto de la acción humana.

Si esta acción se produce de acuerdo con unos mecanismos uniformes y constantes ¿cómo se explica la variación de sus resultados? Y si la atención recae más bien sobre el carácter orgánico del desarrollo histórico ¿cómo se puede explicar este cambio, sin referirlo a un cambio en el causante?

La libertad es condición positiva del acto y del proceso. Sin embargo, las ciencias positivas, y hasta la filosofía, siguen considerando este concepto como un vestigio del sustancialismo. Con la negación de la libertad, implícita o explícita, la historia se convierte en un problema, cuando en verdad es el dato inicial de la investigación. Pero el sustancialismo gobierna todavía ocultamente los modos de discurrir en el determinismo y en ciertas críticas empiristas de la libertad. Se piensa que, si ésta fuese un factor de la acción, y una nota diferencial entre el hombre y los animales, tendría que haber para ella un órgano específico, *sustancialmente* radicado en el ser humano.

Las nociones del sustancialismo quedaron arraigadas, dentro y fuera de la filosofía, a pesar de la evidencia de la historicidad. Quizás esto se explique por la sensación de seguridad que infunden tales concepciones, ante la variedad inagotable y la evanescencia de todas las cosas humanas. Sustancia y determinación nos ponen a salvo del devenir. Es notable que las filosofías de la historia pretendan salvar al hombre de la propia historicidad. En el fondo, el devenir nos intimida, y todos propendemos a inmovilizar, o sea sustantivar, aquellas realidades que se designan con

términos sustantivos. La crítica bergsoniana de la razón nos había prevenido contra esa tendencia al esquematismo, esa fuga de la movilidad, que él consideraba esenciales a la razón misma, y no como deformaciones del racionalismo. El hecho es que incluso la filosofía pretende a veces soslayar la renovación constante, y busca en el devenir humano aquello que parece regular, uniforme y previsible, visto por fuera.

Por su parte, tampoco la ontología de lo humano que se ha desarrollado en este siglo remedia la deficiencia de la psicología. El tema de la libertad no se ha planteado como *libertad de ser,* que significa capacidad de innovar. El hecho de la novedad tiene un alcance ontológico. No basta reconocer que el hombre es productor de novedades; es preciso averiguar de qué manera obtiene de lo dado algo que no estaba dado. ¿Cómo surge lo nuevo de lo viejo? Por no haber seguido el camino de una investigación fenomenológica, la filosofía de la historia ha propuesto una teoría dialéctica sin base ontológica, mientras que la ontología desatiende el dato dialéctico que ofrece la estructura del ser contingente en general, y en especial el ser humano, en el cual radica la clave de su devenir. ¿Cómo es posible esa forma de devenir llamada historia? Esto equivale a preguntar ¿qué significa libertad?

Si la intención de esta pregunta es radical, desde luego la libertad es un enigma. ¿Por qué es rojo el clavel? La intención del porqué se retrae y nos lleva a indagar las propiedades del clavel, por las cuales nosotros percibimos esa cualidad de rojo. La indagación nos satisface, aunque el misterio del clavel, en último término, no se haya desvanecido. De parecido modo, el misterio del hombre, del hecho de que hay en el universo infinito un ser como él, no se resuelve, pero sirve para estimularnos en el examen de su ser, en tanto que es asequible a nuestro conocimiento racional. La libertad es asequible si podemos explicar de qué modo opera.

El cambio del hombre, cualificado como cambio histórico, se produce como una variación en los modos de su relación con lo que no es él mismo, y consigo mismo. Como los términos posibles de relación son iguales y constantes, su estructura introduce un primer elemento formal y consigue reunir finalmente en un mismo enfoque el acto y el proceso, que antes aparecían disociados en la exposición científica. Faltaba todavía considerar los factores de la acción, la gestación de novedades y de las diferencias individuales. La indagación puso de manifiesto que esos factores también resultan unificantes, pues no sólo dan razón del acto en su actualidad diferenciante, sino de las variaciones en los modos co-

munitarios de actuar. Fue el análisis de la gestación del acto (la historia vista por dentro) lo que obligó a reconocer que el hombre no podía ser causante de la historia sin que fuese histórico su propio ser. La historicidad no cualifica las acciones, o los productos, dejando a salvo el ser que actúa. Los cambios en el modo de actuar no se explican sino por un cambio en el sujeto productor.

Era preciso, por consiguiente, reconstituir la teoría de la causalidad. Tenía que abandonarse, desde luego, la hipótesis determinista. La propia ciencia positiva enseña que el azar está implicado en la causalidad natural. En tanto que el hombre está inserto en la naturaleza, se concentraban en su existencia dos tipos de azar que contribuían a la indeterminación de sus actos: el azar natural, calculado ya por la ciencia, y el propiamente humano, que es incalculable.

Pero la necesidad y el azar no dan, ellos solos, la razón suficiente del acto y del proceso. En otras palabras: la intervención del azar no basta para convertir los fenómenos naturales en un proceso histórico. La combinación de estos dos factores no arroja como resultado las revoluciones políticas, o los Cuartetos de Beethoven, o el descubrimiento de la radiación. Tiene que haber otro factor, además del azar y la causalidad natural, para obtener una razón suficiente de la producción histórica. Incluso el azar más distintivamente humano, el que surge en el cruce de las vidas, y contribuye a su indeterminación, no sería posible si estas vidas no tuviesen dirección, es decir, si no interviniese en cada una de ellas el factor radical de indeterminación que es la directiva libre.

Con esta comprobación se llega al nudo del asunto; pues este nuevo factor de indeterminación parecía entrar en conflicto, no sólo con las tradicionales concepciones de la ontología, sino con la concepción científica de la causalidad natural. La contraposición irreductible entre libertad y necesidad, a la que nos hemos referido insistentemente, partía del hecho de la inherencia del hombre en la naturaleza. Lo que no se tomaba en cuenta es el hecho de que el hombre se relaciona con la naturaleza sin salir de ella. Como esta relación es variable, la causa no puede ser ella misma natural y necesaria. Las cosas no *están* en la naturaleza; *son* naturaleza, y no se *relacionan* con ella. Es el dato de la relación, un dato expreso o manifestado por el hombre mismo, el que revela una dimensión ontológica irreductible.

Si bien la libertad define un orden ontológico que rebasa el orden de la naturaleza, en cambio el ser libre no puede desprenderse de este orden. El proceso de la acción presenta, pues, una confi-

guración dialéctica *interior*. El acto mismo resulta de una efectiva compatibilidad y co-operación entre necesidad y libertad. La ontología general es dialéctica porque ofrece la razón del cambio en todas sus formas: el ser contingente entraña el no-ser, y esta estructura es condición ontológica del devenir. En cuanto al devenir humano, el factor literalmente decisivo de la acción renovadora e indeterminable, o sea la libertad, es él mismo un término dialéctico: sin necesidad no hay libertad.

En suma: el resultado teórico que arroja el análisis de la gestación del acto es doblemente positivo, aunque la exposición incluya los términos críticos de una inevitable superación de los antecedentes filosóficos: la ontología tiene que ser dialéctica, la filosofía de la historia tiene que asentarse en una base ontológica.

La nueva dialéctica histórica no es una elevada construcción de teoría; surge del suelo de los hechos. Cuando la dialéctica es fenomenológica, su sistematismo es más difícil de captar; no queda fijado de antemano en un esquema al que deban referirse los casos concretos, como si fuera la clave de su interpretación, y los hechos sólo se recabaran como ejemplos confirmatorios de lo preconcebido. El determinismo siempre ha sido apriorista, lo mismo el físico que el histórico, lo mismo el sustancialista que el dialéctico.

Nuestro problema era el de la gestación. La acción humana se gesta, y era preciso averiguar cuáles son los factores que pueden dar razón de su variedad, de su productividad y de su evolución. La indagación tenía que centrarse en el hombre, el ser histórico, y su camino estaba ya indicado por la manera como nos comportamos en la convivencia con nuestros semejantes. Cada cual interpreta la acción de otro hombre de acuerdo con la manera como se relaciona con él y con lo que no es él, y todos empleamos como criterios los grados variables de libertad, necesidad y azar que apreciemos en sus acciones. La ciencia del hombre requiere, sin embargo, unas apreciaciones cualitativamente exactas, carentes de intención valorativa. Nos atenemos al acto mismo, y advertimos que, antes de que produzca unos efectos externos, produjo unos efectos internos cuando todavía se gestaba. Su interioridad no impide que estos efectos sean tan visibles como la acción cumplida: la gestación se expresa. La acción producirá unos cambios; en la gestación se inicia el cambio del gestor. Sólo por la visibilidad de este cambio que llamamos interno podemos sentir la inminencia del acto y presentir sus efectos. En verdad, lo que vemos de inmediato en el ser del hombre, en su presencia, no es más que

el fenómeno de su cambio. Su ser mismo es gestación; que quiere decir: su presencia fenoménica es expresividad.

La biografía del individuo no es como la trayectoria de un móvil, inafectado por su propio movimiento, a la que podemos representar gráficamente como una línea trazada en un espacio neutro. La trayectoria exterior del existente humano se efectúa en un espacio cualificado por el dinamismo interior. La situación no es una mera ubicación. *Estar* en situación es *hacer* la situación. La situación depende del modo de estar en ella, o sea de la experiencia que se tiene de la posición. Lo circundante no es indiferente: no es espacio, sino ambiente vital, del que se nutre el ser y en el que se despliega su gesta. Por esto la expresión del hombre no expresa en rigor su cambio, ni es una reacción ante los cambios del ambiente: ella *es* el propio cambio.

Toda biografía humana es como un "libro de gesta". Su trayectoria no está contenida en "los datos iniciales del sistema". La acumulación de datos no permite siquiera un cálculo de probabilidades sobre el porvenir individual (ni sobre el desarrollo de la gesta humana que es la historia). El curso de la vida diseña el perfil de un carácter; pero la anticipación basada en el carácter no es más que una presunción moral, necesaria para la convivencia, insuficiente para la ciencia. La gestación puede cambiar en cada momento el derrotero de la gesta, sea por decisión del causante, o por la imprevisible manera como se combinen la necesidad y el azar con el carácter.

Ni la muerte puede ser anticipada con certidumbre. La muerte es incógnita en cuanto al tiempo, pero también en cuanto al modo: el hombre es capaz de hacer de la muerte el último acto de la vida. Ese tiempo, que es la ocasión o la τύχη final, puede convertirse en una última oportunidad de ser: *el hombre puede gestar su propia muerte,* imprimiéndole carácter. Decimos que la muerte es igualitaria; sin mucho sentido, porque al designarla con un sustantivo eliminamos la individualidad del morir. Ninguna distinción nos separa cuando ya no existimos; pero morir es todavía existir. El verbo designa un acto que es potencialmente diferencial; si lo es o no en realidad, esto depende de los mismos factores que intervienen en todos los demás actos vitales.

La muerte en que pensamos al sustantivarla es lo que carece en absoluto de sustancia: es lo que viene inmediatamente *después* de morir. Lo que más propiamente se puede designar con un sustantivo es el muerto. Todos los muertos son iguales; por esto el sustantivo habría de ser neutro: más que el muerto, es *lo* muerto.

Y como su presencia no dice ya nada del ausente, la deprivación que sentimos nos obliga a volver nuestra mirada hacia atrás; hacia lo que fue. Lo que en verdad nos iguala en vida es el tener que morir; pero este infalible destino común dice tan poco sobre cada uno como el tener que vivir. Igualar es comparar, y esto presupone una diferenciación. Comparamos los vivos (prematuramente, porque ellos son gestores de novedades); o comparamos las biografías de los muertos, porque esas vidas conclusas todavía pueden ser interpretadas. La incertidumbre respecto del que vivió subsiste después de la conclusión de su vida, a pesar de que la muerte convierte a la vida en una totalidad irrevocable. La muerte no disipa las incógnitas de la vida. A veces las agrava, y el no saber lo que fue realmente el ausente, lo que sintió o lo que quiso hacer, deja una desazón que perdura.

Esta incertidumbre ante la vida del que ya murió no es mayor que la otra, la que nos parece reparable mientras el interrogado puede dar respuestas. Ante la presencia activa de un hombre, si somos perspicaces, atisbamos la gestación de sus actos inminentes. Esto nos lleva a anticiparlos, y acaso a interferir en la gestación. El cálculo y la anticipación son inciertos. Pero la incertidumbre afecta al propio sujeto que está gestando el acto, que por esto mismo es gestor. Gestación y predeterminación son incompatibles.

La presencia viva es una incógnita. Somos afectos a sustantivar la muerte porque con ella se despejarían las incógnitas. La muerte clausura una realidad presente: es la ausencia definitiva. Pero esa ausencia del vivo es una experiencia de los que siguen presentes: de los que lo mantienen vivo, y por tanto en estado de incertidumbre. Se habla tanto de la muerte, no porque sea definitiva, sino porque es tan incierta como la vida.

Todos los vivos están en situación; en rigor nadie *está* muerto. Decimos que está muerto porque queremos retenerlo: damos un estado presente al que no tiene estado ninguno, porque *es* ausente. Lo correcto es decir que alguien se murió: realizó el acto de morir. Al terminar su presencia, ese no estar en ningún lado y en todos lados es el legado de incertidumbre de su acto final. La ubicuidad del muerto es su indefinición. El recuerdo de los vivos lo ubica una y otra vez, reconstruyendo su vida, o sea manteniendo su incertidumbre. El morir no concluye, pues, esa gráfica de los sucesos vitales que es la bio-grafía. Esta empieza con la muerte, y no termina nunca; pues la conclusión de una vida queda confiada a la experiencia actual y presente de quienes, por seguir en vida, todavía *están muriendo.*

Cuando la situación de estar muriendo no es la del simple estar viviendo, sino la gestación del acto de morir, el moribundo comunica a los presentes la inminencia de su propia ausencia. Si el actor que dejará la escena no puede decir más, o decide no hablar de su gestación mortal, es posible que los presentes no perciban en ella sino lo externo, y dispersen su re-acción en la cura o cuidado que requiere la inminencia. La anticipación del sentimiento de ausencia no les da certidumbre respecto de cómo será ese morir al que llamarán muerte. La incógnita del morir les parecerá distinta porque es la incógnita final. Pero ésta no es una incertidumbre distinta de la que nos embarga como testigos de los demás actos, cuando el presente no había perdido su proyección hacia el futuro, ni era inminencia segura del fin.

El acto de morir confirma el principio de incertidumbre que rige en el vivir. La autonomía puede ser, incluso, más patente aún en el morir que en la vida. Basta que pueda ser así, y así sea algunas veces, para que la inminencia de dejar de ser no implique una privación necesaria de la potencia de ser. La diversidad en los modos de morir corresponde a la diversidad en los modos de vida. En la existencia humana, lo mismo que en la historia, determinación es indeterminación: el carácter no se capta como sistema de rasgos definidos, sino en la combinación de lo definido con lo indefinido. El ser que cambia, cambia incluso en el acto final: está determinado por un factor de auto-determinación, y ésta es una causalidad incalculable.

Hay una fase de la historia en que el hombre toma las riendas de su propia evolución. El inicio de esta intervención directiva queda señalado por los testimonios de la autoconciencia. La experiencia de la mismidad no se sobreañade a las más primitivas experiencias de relación del yo con el no-yo; pasa a ser un componente de todas las posibles modalidades de su relación con el tú, con la naturaleza y con la divinidad. Por esto no se completa este tríptico con una específica relación del yo consigo mismo. A partir de un cierto momento, *toda relación con lo otro es una relación interna de la mismidad.* La autoconciencia es autoposesión, y a ésta llega el hombre tardíamente. Tener mismidad es tener la facultad de formarla. Por esto resalta, entre las primeras manifestaciones de la autonomía, la institución formal de una paideia.

Cualquier programa de una formación del hombre implica una idea del hombre. Y también una idea de la muerte. Cuando existe una paideia, se crea a la vez una programación comunitaria de

la muerte, la cual se integra en el ethos, junto con los demás programas vitales. El sentido de la muerte en los griegos evoluciona con su idea del hombre, que es una idea de la vida.

El hombre expresa una idea de sí mismo y de su muerte cuando alcanza un grado eminente de individuación. A su vez, esta idea restablece, en nivel de reflexión o autoconciencia, los vínculos de comunidad, cuya fuerza quedó mermada en la evolución. *Es inherente a la conciencia de la mismidad el no poder nunca limitarse a una mera conciencia del yo individual y solitario.* La idea del hombre en general expresa la comunidad ontológica; cada particular idea expresa una variante posible en la comunidad histórica, o sea una particuar modalidad en las relaciones vitales del yo con el no-yo. La pregunta ¿qué soy yo? no llega a formularse sino cuando toma estado de vigencia la pregunta ¿qué es el hombre?

La variedad histórica de las respuestas nos desconcierta cuando sólo atendemos a su contenido, y no reparamos en su significado invariable. Estas declaraciones de la autoconciencia representan el sentido de la solidaridad del hombre con todo lo que existe; son una forma expresiva de participación en la comunidad ontológica universal. Cuando el saber de sí mismo culmina en la filosofía, el hombre ya no sólo está en el ser; *sabe* que está en el ser, y que los modos de estar dependen de sí mismo.

La filosofía es la última forma de expresión que ha producido el hombre. El logos no ha llegado más allá. Pero después de la idea del hombre como ser filosófico, que es una idea conceptual, la propia filosofía no ha sabido considerar las ideas del hombre sino en cuanto a su valor de verdad. Lo cual implicaba que sólo una podría ser verdadera. Hubiera trastornado los criterios admitidos afirmar que son verdaderas todas ellas. Esto es, precisamente, lo que debemos afirmar ahora.

Ha cambiado el criterio. La idea del hombre no es una verdad de tesis, sino una verdad existencial, en la cual se manifiesta una *realidad de verdad.* Cualquier idea del hombre es realmente fidedigna; no sólo expresa esa realidad que es la mutación histórica, sino que contribuye a ella: su verdad es su autenticidad. Idea del hombre y ciencia del hombre son cosas distintas. Es ciencia la teoría de las ideas del hombre: la indagación del fundamento ontológico de esa variedad de ideas. Es científico el hallazgo de que cada idea tiene una realidad existencial que la soporta. Lo común entre todas las ideas no ha de buscarse en una coincidencia tética, sino al contrario, en su misma variación. Lo común es la realidad

de un ser que, una vez constituida su mismidad, sólo puede existir guiado por una idea de sí mismo: cuya existencia incluye esa manifestación de sus propias mutaciones históricas. Expresar-se es dar-se forma a sí mismo, como individuo y como comunidad: en tanto que persona y en tanto que "condición humana".

SEGUNDA PARTE

Capítulo Tercero

LA RELACIÓN CON LO DIVINO

Apolo y Dionisos

§ 14

En su fase primitiva, la relación del hombre con lo divino no es una experiencia individualizada. La religiosidad surge con la comunidad, y abarca todos sus aspectos. Recíprocamente, todo lo religioso es comunitario. El origen de una vinculación religiosa y el de una organización social no son meramente coincidentes. De hecho, sólo podemos distinguir el uno del otro estos dos orígenes por la separación que se produce más tarde, y a la cual damos hoy por consabida. Pero la distinción entre lo religioso y lo político, aplicada a la forma de vida primitiva, es meramente conceptual, y entraña un anacronismo, si prescinde de la unidad indiferenciada de esa vida. La religión no es un simple componente: es un constitutivo de la vinculación comunitaria primitiva. Lo humano, lo divino y lo natural, que habrán de ser los tres términos diferenciados de la relación vital del yo con el no-yo, están integrados todavía en una misma experiencia. No habrá una interdependencia propiamente dicha entre esos tres términos, mientras el hombre no alcance una individualidad existencialmente definida, que lo constituya a él mismo en centro de relaciones.

La constitución de la comunidad es el primer paso en la formación del hombre como sujeto histórico. El primitivo solitario, o pre-histórico, no es religioso: solamente es temeroso. El temor no desaparece con la religiosidad; pero nace con ésta el sentido de una solidaridad de todo lo existente, que la filosofía tardará mucho tiempo en recuperar, por vía de razón. Con la comunidad, empieza a formarse lo que llamamos mundo. El primitivo no tiene concepción del mundo. Los conceptos serán parte integrante del mundo en una fase posterior. Con conceptos o sin ellos, el mundo es "una manera de estar en el mundo". Solemos confundir el mundo con la realidad, o con el universo. Siempre estamos en la realidad, pero nuestro modo de estar es variable. El mundo es

una realidad humana inserta en la realidad universal, como aportación nuestra: el hombre crea su mundo, y este término expresa la unidad de sentido de unas relaciones establecidas con todo lo real.

Lo que no está incluido desde el origen, en ese orden estable de relaciones, es la relación del yo consigo mismo. Cuando ésta se inicia, el mundo queda enriquecido por una nueva dimensión que se denomina el mundo privado. El cual revierte al exterior, pues deja indefectiblemente un testimonio verbal. El mundo adquiere entonces palabras de nuevo sentido, cuyas formas iniciales serán la poesía y la sapiencia; palabras cuyo orden de sentido ya no es ritual, o disciplinario, o pragmático.

La religiosidad es un distintivo de la humanidad, no entendida como género, sino como condición humana. Esta es la condición del ser que ya emprendió el camino histórico; la de una existencia cuya actividad no está concentrada en la mera subsistencia. Pero, en los orígenes, la actividad religiosa no implica una toma de posición *ante* lo divino. Esa toma de posición presupone la individuación. La religión es humana porque representa un primer paso hacia la humanización completa. Por esto mismo, no viene de una decisión singular, y se encuentra en todas partes donde el pre-hombre se humanizó, constituyendo unidades comunitarias.

En la sociedad primitiva, el hombre se encuentra situado en un orden de relaciones con lo divino, sin conciencia de su participación en el establecimiento de este orden vinculatorio. El hombre no *tiene* religión; *está* en la religión, porque lo divino está en todas partes de esa realidad en que el hombre se encuentra. Esto es decir que se encuentra en la realidad sin encontrarse todavía a sí mismo. La religación con la divinidad es como un estado de inmersión religiosa en la realidad, sin que exista todavía la base existencial en que se asentará más tarde la distinción entre lo real y esa *otra* realidad que es lo divino.

La posibilidad de una toma de posición religiosa va surgiendo por una diversificación de la unidad primitiva. *El primitivo no está religado a la divinidad; está religado a todo religiosamente.* Más tarde, lo divino, lo humano y lo natural van delimitando paulatinamente sus respectivas zonas, dentro de la unidad del mundo, y estableciendo sus regímenes vitales relativamente autónomos. Es entonces cuando la religiosidad accede al ámbito de la intimidad. Claramente, este segundo paso representa un avance en el proceso de individuación. Cuando el hombre empieza a encontrarse a sí mismo se inicia la auténtica religación religiosa.

El primitivo no tiene creencias. Tener creencias es manifestarlas. El acto de fe es un acto de expresión, y la expresión es un acto más avanzado que el simple encontrarse en estado religioso, sin aparente posibilidad de una alternativa. La alternativa sobreviene con la creencia. La palabra nunca es la última palabra: la fe declarada contiene virtualmente la posibilidad de una creencia distinta, y hasta de la incredulidad. La religiosidad formulada como creencia es la primera toma de posición del hombre ante lo divino. Lo divino se objetiva, por el acto verbal de la declaración, en el sentido de convertirse en "objeto de creencia". Pero la primera toma de posición no es todavía un acto singular. El creyente es co-religionario: participa de la creencia común, y por ella participa comunitariamente de la realidad común. Lo que está cambiando es el modo religioso de la participación, o sea el modo de existir religiosamente. El nuevo elemento es un saber religioso que consiste en sentirse cada uno íntegramente empeñado en la relación con lo divino. El empeño sigue siendo solidario, pero el objeto religioso está ya definido como un término específico de relación vital. Aunque la religión sigue siendo la heredada, el individuo va descubriendo en ella su propia individualidad. La primera dimensión de la intimidad es mística: en la creencia se inicia la auto-conciencia.

La creencia es común; pero sólo tiene vigencia y efectividad comunitaria porque es comunicable: sólo hay verdadera creencia cuando un hombre puede decir: "yo creo". Con la declaración de las creencias empieza a escindirse la unidad primitiva. El primer signo de la escisión es justamente el inicio de una soberanía de la religiosidad, la cual presupone una distinción respecto de los otros sistemas de relaciones. Las relaciones interhumanas y las relaciones con la naturaleza empiezan a tener sentido propio justamente cuando *adquieren* sentido religioso. En la fase anterior, no había distinción de sentidos, ni era posible el predominio de una relación vital sobre las otras. Concretamente, la vida política nace impregnada de religiosidad, pero su nacimiento abre un ámbito vital distinto del religioso. En general, a medida que se consolida la diferenciación entre los ámbitos vitales, las relaciones del hombre con la divinidad, con sus semejantes y con la naturaleza parecen evolucionar en formas autónomas. Pero la evolución es correlativa, paralela, interdependiente. Se pierde la unidad de indistinción, pero no la solidaridad y la unidad de sentido que es el mundo común. Cualquier alteración que se produzca en un ámbito repercute en los otros. Es la existencia del hombre, como

centro de relaciones, la que mantiene entonces la interdependencia.

De ahí que la diversificación, al mismo tiempo que acentúa y transforma la individualidad del hombre, crea un estado de conflicto latente, y unos conflictos reales que son los episodios patentes de la historia. Las relaciones entre religión y política son inestables, desde que existe la política, como serán inestables las relaciones entre el principio legal y el principio moral. Pero este conflicto entre religión y política, aunque puede producir los efectos visibles de un estallido social, tiene su sede en la intimidad del hombre, lo mismo que el conflicto entre la regulación política de la comunidad y el dictado de la conciencia moral.

En todo caso, la institución de la política representa un tercer paso en la formación del sujeto histórico. Cuando adquiere individualidad existencial, el hombre no se desprende de la comunidad: inicia un modo nuevo de pertenencia, que es la ciudadanía. El individuo, como miembro de la polis, se convierte a sí mismo en ser-político. No pierde por esto necesariamente su condición de ser-religioso; pero su vida puede guiarse por unas razones políticas, que son distintas de las razones religiosas.

Con la creencia y con la política, el hombre empieza a vivir según razones. Y éste es el resultado vitalmente desconcertante, e irreversible, que produce el advenimiento de la razón. La razón es, por esencia, unificante, y para este fin la emplea el hombre; pero es a la vez diversificante. La posibilidad de dar razón de sí mismo (λόγον διδόναι) se convierte en la necesidad de justificarse, y las bases de justificación racional se van multiplicando. Tener creencia no es sólo tener fe, sino dar fe: la manifestación inherente a la creencia es una razón suficiente de sí misma, y una justificación anticipada de cuanto en ella se funde. Pero la creencia declarada abre una fase de diversificación de las creencias, en el seno de la misma comunidad donde ella rige. Además, cualquiera que sea el matiz de la creencia, sus razones coexisten con las razones políticas, que siempre son declaradas, y cuyo principio es distinto. La distinción es real y vivencial, aunque la coexistencia sea armoniosa. El conflicto latente está dado en la dualidad.

El advenimiento de un régimen de razones representa para el hombre el inicio de una existencia conflictiva. En la fase anterior, el hombre vive sin perplejidades. El hallazgo del mundo interior es la revelación de la alternativa; convierte a la vida en un constante titubeo entre posibilidades diferentes, y no siempre compatibles. La decisión es necesaria, y esta necesidad, a la que llamamos libertad, tiene por condición el conflicto interior, y por

precio el desasosiego, con la consiguiente forzosidad de la justificación.

Justificarse es dar razón. El hombre no sólo actúa: tiene que dar razón de sí mismo. En rigor, la acción no es propia y cabalmente humana sino cuando se incorpora a ella la necesidad de responder de cada acto. Así comienza la eticidad, como nota existencial del ser histórico, y el curso histórico de las morales positivas. La forzosidad de la justificación será también, inesperadamente, promotora de la filosofía. Hay que dar razón, pero las razones de base son diversas. La episteme se concibe como la razón de todas las razones, la razón suficiente que abarcaría a todas las demás; en suma, el principio de unidad de la razón, que permitiría resolver el conflicto de las razones. Pero el conflicto no se resuelve con la ciencia. Ésta no cubrirá jamás la totalidad de los ámbitos vitales: solamente los integra por la comprensión. La razón científica es vinculatoria por la disposición vocacional a decir la verdad, sin compromisos ni desfallecimientos: sólo por el compromiso de hablar de las cosas tal como ellas son en sí mismas. Sin embargo, esta forma superior de participación en la realidad común no invalida las demás. Hay otras formas de ser libre, que tienen sus propias razones de ser. La autonomía individual trae consigo la pérdida de la paz interior. Esto explica los intentos repetidos, y siempre frustrados, de restablecer esa paz en el mundo interior mediante el predominio totalitario, en el mundo exterior, de las instituciones religiosas, o las políticas; mediante la institucionalización, casi sacralizada, de la verdad científica; o mediante el totalitarismo negativo, que es el ideal anarquista de una supresión total de los predominios: la libertad sin razones, como razón suficiente de sí misma.

Finalmente, las relaciones con la naturaleza se transforman así mismo cuando la religiosidad toma, con la creencia, una forma consciente y expresa. La naturaleza deja de ser misterio. Aunque su devenir está regulado por la divinidad, la distinción real se ha producido irrevocablemente. Vimos que la subjetividad de la creencia promueve la objetivación de la entidad divina, como término de una relación vital específica. A su vez, esta misma objetivación religiosa es la que permite objetivar la naturaleza, convertirla en "objeto de..." Por ejemplo, en objeto de cultura, como en la agricultura, y en todos los demás aprovechamientos útiles. Los dioses deciden soberanamente sobre las cosechas y las tempestades, como deciden sobre la suerte de las campañas guerreras. Pero pueden decidir porque están situados en otro orden de realidad. La

diversificación paulatina de estos órdenes, aunque todos permanezcan todavía impregnados de sentido religioso, es un proceso paralelo al proceso de individuación del hombre. En verdad, los dos procesos son uno y el mismo: el hombre forma su individualidad prestando carácter distintivo a cada uno de los tres términos de sus relaciones vitales.

La distinción definitiva de la naturaleza como tal se produce con el nacimiento de la filosofía. La relación de verdad es la suprema objetivación, y habrá de modelar todas las disposiciones del hombre ante la naturaleza. Ésta empieza a ser entonces "objeto de conocimiento": una presentación de lo natural como "realidad de verdad". La fuerza vital de la verdad no está en el acierto del conocimiento, sino en la forma de relación con lo conocido: en lo desinteresado de la disposición. Al mismo tiempo, la objetivación culminante de la naturaleza, que demarca su exterioridad respecto del yo, repercute en la interioridad. En la objetivación culmina la individuación. La relación desinteresada implica la radical y definitiva diferenciación entre el yo y el no-yo. La libertad, ejercitada en el desinterés vocacional, establece la separación; y en una reversión dialéctica, reanuda la vinculación. La verdad expresa, en términos de razón, el nexo indisoluble entre el hombre, como centro de relaciones, y ese término permanente de relaciones vitales que es la naturaleza.

El saber de verdad descubre en el mundo interior del hombre una nueva dimensión de su ser, y abre una nueva posibilidad de explayar este ser en manifestaciones expresivas idóneas. La idea del hombre habrá de incluir desde entonces esta nota distintiva, que es la capacidad de hacer distinciones: la realidad del ser humano es la de un ser que conoce la realidad, y que no puede ya confundir lo propio de su ser con el ser de lo ajeno. Con la ciencia, por primera vez, se define existencialmente esta zona de lo real que es "lo ajeno a mí mismo": la propia mismidad está ya para siempre conformada, y dispuesta para todas las mutaciones históricas. Desde entonces, el hombre no ha descubierto otras formas diferentes de ser hombre: sólo ha variado los modos ya descubiertos.

§ 15

Dos vías ha encontrado el hombre para acceder a la divinidad: la mística y la racional. Ambas las recorrió el griego. El modelo

de su doble experienecia se transmite a la tradición religiosa occidental. La unidad del cristianismo no es internamente estable. La teología sería histórica, porque es obra del logos, aunque no lo fueran los artículos de la fe; y la fe, de todos modos, ha de ser articulada, es decir, con-sagrada por la expresión verbal.

La religión griega no produce una teología dogmática; pero nace en torno a ella una abundante literatura sobre las divinidades. Al griego no le basta mantener una vinculación religiosa; tiene además que hablar de ella. Ya en los poemas homéricos aparecen mezclados los hombres, los héroes y los dioses en la acción de la epopeya. La lectura habitual no suele captar ahí la primera manifestación histórica de un rasgo que dará carácter distintivo a aquella tradición religiosa: desde Homero, *la religión es algo de lo que se habla.*

Lo decisivo es que esta palabra que versa sobre lo religioso no es ella misma religiosa. No es la palabra ritual o litúrgica; se pronuncia, por así decirlo, desde afuera del ámbito circunscrito de la experiencia religiosa. Con lo cual, naturalmente, se altera la cualidad de esta experiencia. La teología sistemática del cristianismo tampoco habrá de ser palabra religiosa, en sentido primario. Lo primario es la vivencia religiosa, sin la cual no habría teo-logía. Pero es una religión muy peculiar, esa que no sólo se profesa, sino que se expresa: que puede ser objeto de la iluminación verbal. El creyente vuelve sobre sí mismo, en una especie de autorreflexión que, por supuesto, contribuye a su individualidad.

Individualidad y comunidad son entidades fluctuantes, y varían como términos correlativos. La palabra es comunicante, y la que se pronuncia sobre lo religioso forma una comunidad que se sobreañade a la comunidad propiamente religiosa. Esta última ha sido suficiente en otras culturas: su mutismo ha mantenido la relación religiosa en el nivel de lo que está más allá de la razón, en el puro misterio. El silencio puede ser también una prescripción ritual, y entonces implica esa capacidad de hablar a la que se pone un freno. En otros casos, el silencio indicaría que al creyente le basta su fe, y no necesita hablar de ella. La palabra vincula el ser que habla con el ser de que se habla; pero estos términos han de estar separados para vincularse. La vinculación con las divinidades no se afloja, cuando se habla de ellas, pero ya no es la única determinante de las vinculaciones entre los hombres. En suma, la palabra sobre lo divino individualiza al sujeto de la experiencia religiosa, objetivando al objeto de su creencia. Sólo entonces puede decirse

que existe una verdadera *religatio,* es decir, una relación entre dos términos definidos.

Esto es lo que se descubre en el fondo de todas las alusiones y los singulares comentarios que los griegos se sienten autorizados a hacer sobre los personajes divinos, sobre sus andanzas y hasta sus conflictos y flaquezas, sin verdadera profanación ni impiedad. Este mundo religioso es un mundo iluminado, inteligible. Su racionalidad no se debe a la teología; se debe a la visión, que es clara, y a la palabra que acaba de aclararla.

También la mística posterior en occidente habrá de ser elocuente, hasta el punto de que la experiencia de los grandes místicos cristianos no parecería completa sin el relato de su metódico ascenso. Después de las vicisitudes preliminares, lo revelado en la culminación del itinerario podrá ser inefable; pero todo lo demás se comunica, para instrucción y como edificación. De este modo, la experiencia del místico, que por naturaleza es singular e intransferible, se hace comunitaria. Las dos vías de la religiosidad son confluyentes.

Algo parecido ocurre ya en Grecia con los misterios, que pierden su secreto y se convierten en celebraciones públicas. Concretamente, los misterios de Eleusis, que fueron apropiados por Atenas e institucionalizados como ceremonias oficiales de la polis. Así pudieron divulgarse y transmitirse, sin infringir ningún precepto, todos los informes que nos han llegado sobre los ritos de purificación e iniciación. Tan sólo el ἐποπτης, el contemplador, como se llamaba al participante que era admitido a la fase superior de la iniciación, debía guardar silencio (y lo guardaba muy bien, pues de esto no tenemos noticia alguna) sobre aquello que le era dado contemplar: lo que le mostraba el ἱεροφάντης, que significa literalmente "el que pone a la luz lo sagrado". Pero advertimos que incluso lo más sagrado y misterioso del misterio, aquello de que no se *debía* hablar, no era lo inasequible: era lo susceptible de salir a luz, lo comunicable, aunque no a todos, y aunque por visión, no con palabras. El secreto no era doctrinal. Esto, por lo menos, lo sabemos: lo enseñado no era una enseñanza sagrada, sino algo que debió ser el objeto sagrado mismo.

Aparte de esta excepción, podría decirse que todos los griegos eran hierofantes, por afición de habladores y comunicativos, si no como visionarios y reveladores. Hablar de lo inexplicable no es explicarlo: es una manera no ceremonial de hacerlo presente, y esto es también una cierta manera de dar razón. La teo-logía representará el intento de reducir a términos de razón explicativa

y demostrativa aquello que, por naturaleza, corresponde a una razón que es mística o misteriosa. Pero la filosofía griega no produce teología, en el sentido medieval y moderno de esta disciplina; no se propone justificar la creencia con los argumentos de una razón de verdad.

Entre la fe y esa razón de verdad que es la episteme, hubo en Grecia un intermediario: aquella razón de las habladurías sobre las divinidades. La filosofía aspira a la supremacía buscando una razón del ser, y no la encuentra en un ser divino previamente configurado por la creencia. Y cuando esa búsqueda conduce al concepto de *un* ser supremo, que sería la razón de todos los demás, esta divinidad pensada no puede ser común, y menos en una comunidad cuya creencia era politeísta. Las primeras digresiones de los filósofos sobre lo divino son mera doxa: reflexiones personales que no se incorporan a la tarea científica, ni comprometen su autonomía. La correlación entre filosofía y teología sistemática que se produce en la Edad Media no tiene antecedentes en Grecia. Se debe más bien a la herencia de aquella filosofía griega que forjó el concepto de un ser supremo, y que podría venir en apoyo de una religión monoteísta. El hecho es que los griegos, filósofos o no, nunca juzgaron indispensable el servicio vital que pudo prestar después una auténtica teología. El habla común sobre lo religioso era ya fide-digno: digno de la fe.

Por esto la evolución de la palabra ha de ser el hilo conductor en el proceso de formación de la idea del hombre; primero en lo religioso, luego en lo político, hasta llegar a la filosofía, que es la suprema autoconciencia verbal. En los modos de la palabra se expresa más de lo que ella dice textualmente: se expresan los modos de relación vital de quien habla con todo lo que es objeto de su experiencia. Esa formación de la idea del hombre es un proceso lento; sólo en la filosofía aparece tal idea como concepto elaborado por el intelecto. La lentitud corresponde a la del proceso de formación del hombre mismo. La palabra con que el hombre expresa su ser es constituyente de este ser: la expresión es un acto que modela a quien lo ejecuta. Y como el logos es razón y palabra, *el logos es el principio de individuación,* cualquiera que sea su objeto.

La palabra salva la brecha entre lo humano y lo divino. No se desvanece con ella la extrañeza que produce en el creyente su contraste con el absoluto; pero mitiga los efectos terroríficos inherentes al pasmo de lo divino. Así se completa en Grecia esa mediación o acercamiento que consiste en atribuir a los dioses una

"persona" o faz humana, con un carácter idóneo para cada uno dentro de la familia divina. Sin embargo, esta cercanía de los dioses olímpicos era una familiaridad sin intimidad. La relación verbal con ellos se puede llamar fría, en tanto que carece de literal "entusiasmo". La palabra ἐνθυσιαστικός, o ἔνθεος, designa al hombre poseído por el dios, y por tanto capaz de poseerlo; al inspirado, o sea el que recibe el πνεῦμα divino; al que experimenta el arrebato, el frenesí o el éxtasis religioso.

Los dioses de la versión homérica, en la cual se formaron los hombres cultos de Grecia, son cercanos y a la vez ajenos: no se entregan ni reclaman la entrega. La capacidad humana de entusiasmo está latente aún, y sólo se actualiza al descubrir el griego dionisíacamente otra vía mística, en el culto a una divinidad extraña al Olimpo, extranjera por su origen, y en ambas acepciones bárbara. Su intrusión altera el orden racional establecido, no tanto por su novedad, cuanto por su cualidad. Éste es el dios loco: μαινόμενος Διόνυσος, lo llama Homero.[1]

Ya era, pues, conocido del primer poeta. Pero éste habla poco de Dionisos y de su culto, y sólo incidentalmente; lo cual permite suponer que uno y otro tenían escasa influencia en la época homérica. La corriente dionisíaca viene después. Fijar la fecha de la llegada puede tener un interés erudito. Para la filosofía, lo importante es advertir que no se trató propiamente de una llegada. Fuese autóctono o extraño, Dionisos estaba ahí desde antes, y no había producido ningún efecto apreciable en la religiosidad de los griegos. Por tanto, esa corriente mística sí debió ser autóctona: brotó seguramente del alma griega, que buscaría en ese culto un complemento para su religiosidad incompleta.

Puede afirmarse que así ocurrió, por los datos de que se dispone; sobre todo por el significado de las alusiones de Homero, que atestiguan a la vez la presencia anterior de Dionisos, y su escaso atractivo. De cualquier modo, los efectos de su reaparición desbordaron el marco de lo puramente religioso. El descubrimiento de la vía mística reveló al hombre griego unas dimensiones ignoradas de su propio ser, cuya manifestación no había sido estimulada por el culto olímpico. Pues también hay testimonio de que la novedad del entusiasmo, si bien captó adeptos, también produjo escándalo. Hubo una reacción contra algo que venía a perturbar el orden establecido: la demencia divina era lo más irracional, lo más detonante que podía presenciar un griego formado

[1] *Ilíada* VI, 132.

en la paideia homérica. Pero una comunidad no consigue nunca apropiarse algo que ya no fuera virtualmente propio, aunque venga de afuera. Por esto el rechazo no pudo ser completo. Lo dionisíaco no fue repudiado, ni tampoco quedó aislado y sin influjo: fue absorbido. No persistió como una rareza en el seno del mundo griego: tanto el embate inicial como el rechazo fueron efímeros. El culto se atemperó al incorporarse a la normalidad razonable; pero al mismo tiempo produjo alteraciones en la racionalidad.

Los historiadores enseñan que esta reconciliación de los que pueden llamarse "espíritu dionisíaco" y "espíritu apolíneo" es una muestra del genio griego para la armonía y la templanza. Sin negar la veracidad de esta interpretación, se diría que la reconciliación de los incompatibles no fue más que el fenómeno externo. Sin duda, el orden racional establecido no podía acoger el culto nuevo sin atenuarle sus rasgos más extravagantes. De este modo subsistía el orden. Tanto como el resultado, era el proceso mismo de la incorporación lo que representaba un triunfo de la racionalidad. Pero esta composición histórica, aunque satisfactoria, no llega a ser completa.

Hemos de preguntar por qué el rechazo inicial resultó fallido, y qué motivó aquella acogida de lo más irracional. Lo dionisíaco pudo ser proscrito por excomunión legal, o por una repulsión efectiva del temperamento predominante. Si la comunidad no efectuó el rechazo, y encontró paulatinamente la fórmula racional de una adopción de lo dionisíaco, fue porque *la propia razón tiene algo de dionisíaco.*

Pensamos en la razón como una facultad del hombre, en la cual sustantivamos una función. Nunca nos preguntamos cuál es el motor de la razón; porque ésta no es inerte, ni se mueve a sí misma. Identificamos las fuerzas que a veces nos hacen actuar irracionalmente; con esto damos razón de la irracionalidad. Pero ¿cuál es la razón de la razón? Es decir: ¿cuál es la fuerza que nos hace pensar y hablar con razón? Más adelante habrá que repetir esta misma pregunta, con un nuevo giro. Reconozcamos desde ahora que la razón tiene algo que la inspira. Esta inspiración no es un entusiasmo religioso. Sin embargo, fue la religiosidad dionisíaca la que reveló al griego esa capacidad humana de inspiración a la que no es ajena la razón misma, y que los dioses olímpicos dejaban sin activar plenamente.

Resultó así que los opuestos no eran incompatibles. La compatibilidad no requería que uno de ellos se moderase hasta perder su propia esencia; la moderación sólo fue ritual. Los opuestos eran

complementarios, y el lugar de la síntesis fue el interior del hombre. Lo apolíneo y lo dionisíaco resultaron complementarios porque en rigor no eran opuestos, sino pre-dispuestos el uno hacia el otro, conteniendo cada uno algo del otro: la mística, una cierta susceptibilidad a racionalizarse con el logos, y el logos una indudable fuerza impulsora que no es lógica. La revelación dionisíaca fundamental vino por la religión, pero no fue tan sólo religiosa. Su efecto más profundo se resintió en el centro mismo de la existencia humana: la razón descubrió sus propias fuentes, y unas virtudes o capacidades que había ignorado. No podía reconocerlas, y a la vez repudiar aquello que se las había revelado.

Lo místico no era algo ἄλόγον: algo indecible, enteramente irracional. Por su parte, la razón tampoco era inanimada. No había una disociación completa entre el logos inspirado y el logos no inspirado, que sería el auténticamente racional: la razón era inspirada siempre. No de una manera inmediata, pero sí efectiva, el influjo dionisíaco sirvió para que la razón fuese consciente de su propia ὁρμή, de su fuerza impulsora radical. Los conceptos que hemos de manejar para entender el fenómeno, en lo relativo a la razón, son los de fuerza, interioridad, comunidad y productividad.

Razón es luz. Hablar es poner a la luz el ser de las cosas; o sea manifestar, que en griego se dice φαίνειν. Este verbo contiene la raíz de φάος, la luz, como todos los derivados que se incorporan desde entonces al lenguaje de la filosofía; entre ellos el concepto de fenómeno, con el que se designa lo patente. La claridad que proyectamos sobre las cosas con la palabra nos las hace patentes y nos distingue de ellas. La relación instintiva y emocional, que es la primaria, nos mantiene confundidos. Pero el entendimiento implica el juego variable de las luces: esa palabra-razón que es el logos no ilumina el mundo real con una claridad uniforme. La imagen misma de la claridad, aunque es tan gráfica y acertada, tiene una ambigüedad peligrosa. La palabra proyecta su luz sobre lo manifestado, en el acto de manfiestarlo. Si lo manifestado carece de luz propia, esto significa que la iluminación racional se produce por contraste. Pero iluminar, en el sentido de entender, no es alterar o trastornar lo iluminado. La razón se ilumina a sí misma cuando descubre su fuente de energía. Y no se debilita, sino que triunfa en Grecia, cuando reconoce el misterio como tal misterio, y no sólo cuando lo aminora, resolviéndolo en la normalidad razonable.

El misterio es parte del orden. Es menester de la razón, y sólo de ella, reconocer que el orden no se constituye nada más con lo

explicable. El misterio lo encuentra la filosofía fuera de su dominio, en la religión. Pero, incluso en su dominio, cuando establece que el ser es orden, que el ser es la base del conocer y el pensar, la filosofía se percata de que no puede explicar la simple presencia del ser. También aquí, el absoluto no se explica: sólo se capta. Por qué hay ser, es un misterio. Su sombra contrasta con la luz de la presencia, y la realza. Hay ser: esto está claro a la luz de la razón; pero no se puede dar razón de esta misma claridad.

La razón última requeriría un desprendimiento respecto de lo iluminado por ella, que es el ser. En esta reducción al absurdo se comprueba que, incluso en su máxima pureza, la razón es una forma de adherencia al ser, tan apegada como las formas emocionales y místicas. La *religatio* es inherente al acto de razón. La vivencia religiosa no es más que una variante especial de *religatio:* la vinculación con esta índole especial del ser que es lo divino. Pero hablamos *del* ser *desde* el ser. Hablar *es* ser: luz y tiniebla.

En el orden de la experiencia religiosa, el acercamiento producido por la palabra que humaniza lo divino es lo que impide la vivencia del absoluto. En religión, el absoluto no se entiende. En esto consistía la falla de la religiosidad pre-dionisíaca: en una pretensión de entendimiento sin contrastes, sin misterios, y a la vez sin una auténtica teología.

Los dioses del Olimpo eran comprensibles. La comprensión del creyente lo privaba del asombro, que inspira el fervor de la devoción. Los poderes de esos dioses eran superiores a los humanos, pero se calibraban según la escala humana. Su gran poder, que era la inmortalidad, es también demasiado comprensible: es tan sólo la posesión de un atributo que el hombre considera excelso porque a él mismo le es negado. La relación con lo divino permanecía en el ámbito de la pura exterioridad. La auténtica vivencia del absoluto es una comunión; la cual es misterio, porque en ella se accede a lo inaccesible. El intelecto comulga con el ser que él ilumina; pero la vivencia de comunión mística es ciega y muda en el éxtasis religioso. La misma privación de tal vivencia parecía acentuar la distinción individual del hombre: los dioses son los dioses, los mortales son los mortales, y aunque hubiera entre ellos comunicación asidua, no culminaba en una verdadera comunión.

En el culto dionisíaco, la literal con-fusión con la divinidad borra las distinciones individuales del participante. Sin embargo, esta fusión del yo en el no-yo no es más que una fase preliminar para un nuevo avance de la individuación. Ese culto era extático.

El éxtasis, que es un salir de sí mismo para acceder al dios, y para que el dios tenga acceso y acogida en uno mismo, revela una dimensión más profunda de esta mismidad, ignorada en las habladurías sobre lo divino, y por tanto realza la individualidad del hombre, como ser capaz de extasiarse y entusiasmarse. En esa sima, cada uno se disuelve y a la vez es inconfundiblemente uno. Dionisos, por tanto, es más cercano y más misterioso que los olímpicos. No hay familiaridad con él, pero su culto promueve la más profunda intimidad, que es la κατοχή, o posesión inspirada.

Esa profundidad interior, una vez revelada, no iba a ser tan sólo albergue de la divinidad. Las relaciones con otras realidades quedaban también alteradas, al proyectarse desde otra zona más recóndita de la mismidad. Porque ese ámbito de la intimidad no era una disposición pasiva: era una disposición activa, y la actividad se proyectaba hacia todos los ámbitos exteriores. De ese mismo interior procede la fuerza de la razón. Sin esta fuerza no se explican las obras de razón que son las tragedias griegas; pero tampoco se explican aquellas otras obras, las de una razón a la que consideramos tradicionalmente serena, carente de arrebato, de inspiración y dramatismo, como son las creaciones del pensamiento conceptual.

No es en los mitos de Platón, en los cuales la razón reconoce sus límites, ni en algunas páginas suyas en que asoma un cierto misticismo, donde ha de buscarse la influencia dionisíaca. Por vía indirecta, ésta se manifiesta en la concepción del ἔρος como fuerza inspiradora de la vocación de ἐπιστήμη. La pureza de la razón está en el amor. El desinterés en la relación con el ser es lo que da fuerza a la razón de verdad. La filosofía es la σοφία purificada por una φιλία. El eros es animador y purificador a la vez. Lo más puro no está en la cumbre de la filosofía, donde parece que ella concluye su tarea; ni está en el aseo técnico de sus operaciones. La pureza es vocacional, o sea originaria.

La razón es lo común a todos, dice Heráclito, y hay que fortificarse en ella, como la polis en sus murallas.[2] Esta fortificación comunitaria, que es la comunión con el ser en la verdad de razón, se había erigido con la palabra filosófica. Cuando la sofística y la política pareció que hacían brecha en esas murallas, la razón tuvo que comparecer ante sí misma por primera vez: tuvo que dar razón de sí misma. En la crítica de la razón que aparece en la obra platónica, la razón se hace crítica; es decir, adquiere plena y defi-

[2] B 114.

nitiva conciencia de sí misma. Es justamente entonces cuando descubre, o mejor aún, recuerda, la revelación dionisíaca. Lo que Platón expuso no fueron solamente los mecanismos lógicos de la razón, y sus alcances legítimos, sino sus motivaciones radicales, sus efectos comunitarios y su productividad. La fecundidad del logos no se explica sin el eros. Por esto dice Platón que pensar es actuar. La reflexión filosófica ha dado razón, o sea que ha puesto a la luz, una capacidad humana de actuar que es superior porque no es neutral, aunque desinteresada. Desinteresada quiere decir libre: las suyas son obras de amor, como las del arte y la poesía, no de lucha ni de conveniencia.

Sin forzar demasiado el simbolismo del esquema, se puede afirmar que, en el acto racional de la filosofía, la sophía es de estirpe apolínea y la philía es de estirpe dionisíaca. La síntesis de Apolo y Dionisos se expresa de manera tan fidedigna en la filosofía como en Delfos.

§ 16

Se ha debatido la cuestión de si es un sentimiento de insuficiencia lo que determina en el hombre la religiosidad; si el acto de fe, y la consiguiente congregación de los fieles, corresponden sólo a una etapa poco evolucionada de su existencia, y pierden su base cuando desaparecen la ignorancia, el temor y el misterio.

La cuestión está confusa, en los términos en que se plantea. Porque la insuficiencia no es un sentimiento, derivado de una especie de pavor cósmico; es esa determinación ontológica del hombre que llamamos contingencia. El sentimiento puede ser pasajero; la condición misma es permanente. De suerte que si la religiosidad fuese causada por la insuficiencia, todos los hombres, en cualquier lugar y época, habrían de ser creyentes por necesidad. La insuficiencia no se remedia cambiando los soportes vitales. Sólo cuando se ignora ese carácter constituyente e inalterable del ser puede afirmarse que la religiosidad es una reacción compensatoria, invalidada por el progreso. Desde luego, ningún progreso puede alterar esa forma del ser que es la contingencia, común al hombre y a todas las cosas. En cuanto a la interpretación de la religiosidad como fenómeno de compensación, conviene añadir algunas observaciones, para una mejor comprensión del hombre griego.

De hecho, ya los mismos griegos, Jenófanes notoriamente, tuvieron la noción de que el mundo de las divinidades es una creación

del hombre. En este mundo hecho a imagen y semejanza del hombre, la potencia de los dioses aparecería como una prolongación y ampliación de las mismas potencias reducidas de los mortales. En éstos, la fe sería como la confesión de una carencia de firmeza propia, y les serviría para no desesperar de su condición.

En su desenvolvimiento moderno, esta tesis se combina con una concepción de las etapas que marcan el desarrollo histórico. Lo que para el escéptico griego expresaba la condición humana, para Comte sería una expresión situacional: el simple preliminar de otras situaciones superiores. La religión hubiera prestado un servicio existencial, cuando el hombre no había extraído de sí mismo otros recursos en que fundar su vida. La religiosidad pierde así su valor propio, al convertirse en algo susceptible de quedar históricamente superado.

La religiosidad se funda en una creencia: en la convicción de que existe una forma de entidad divina, con unos caracteres definidos. Las tesis mencionadas se fundan a su vez en una negación: lo negado es la *legitimidad* de la creencia. Por supuesto, hoy nadie cree en la existencia de Dionisos. Pero el fenómeno religioso de la creencia pudiera haber sido *auténtico* (y lo fue, en el hombre griego, como puede serlo para hombres de otras culturas), aunque pudiera demostrarse la inexistencia del objeto religioso. Quizás la interpretación tenga que salir viciada, si parte de una negación de aquello que debe interpretarse, y no de un examen objetivo. Pues la negación es una toma de posición, acaso válida para quien se basa en ella, pero tan personal como la creencia. Lo decisivo no es aquilatar la validez epistemológica de la creencia, sino el efecto real que produce en quien la vive.

Por esto la discusión puede soslayarse en el presente estudio. El método de la indagación se atiene a los hechos, sin un juicio previo, formulado desde nuestra posición, respecto de unas creencias vigentes en una situación distinta. Los hechos religiosos marcan la línea de un proceso en la constitución y formación de la individualidad, y su correspondiente expresión en la idea del hombre. Las fases del proceso las señalan unas variaciones modales en la relación del hombre con lo divino; y por ende con sus semejantes y con los objetos naturales, pues estas tres variaciones son interdependientes. La cuestión del valor propio de la religión, entendida como cuestión de la legitimidad de la creencia, es más bien ideológica que científica; por lo menos, es ajena al propósito de una ciencia objetiva, positiva o fenomenológica, como ha de ser una teoría de las ideas del hombre.

Ante la objetividad de la ciencia, parece que la fe habría de quedar desacreditada, porque la fe es subjetiva. Pero es la misma objetividad científica la que permite advertir que la fuerza real de la creencia estriba justamente en su subjetividad. La fe es irrebatible. No entra en una lid de argumentos de donde pudiera salir derrotada. Sólo se pueden impugnar sus efectos sociales. Esta crítica social parte a su vez de unas convicciones diferentes, o sea que tiene una base diferente. No es necesario compartir unas creencias, cualesquiera que sean, para descubrir que no hay base común para la argumentación entre el creyente y el incrédulo. Cada uno se queda con su propia creencia, y actúa de acuerdo con ella. Esta propiedad existencial es lo que contribuye a diseñar la idea del hombre. Podemos dar por superada definitivamente la religión de los griegos; pero lo que hizo con el hombre griego esa religión no está superado, ni lo estará jamás: el modo de ser-hombre de los griegos está presente en nuestro propio modo de ser, aunque seamos enteramente incrédulos.

El hecho mismo de que la religión persista, después de Grecia, en todas las comunidades, juntamente con las alternativas que debían superarla, invalida la tesis de que fue un camino abierto al hombre para remediar su condición, cuando ésta era deficiente. En dicha persistencia ha de fundarse una filosofía de la religión. La teoría de las ideas del hombre no es una filosofía de la religión; pero ha de tomar en cuenta la relación del hombre con lo divino, porque esta relación es un componente manifiesto en la idea del hombre de los griegos. Es indispensable averiguar cuáles fueron las funciones existenciales que intervinieron en aquella experiencia religiosa, y los cambios que se produjeron en la relación del hombre con la naturaleza y con sus semejantes, a medida que la vinculación religiosa se fue transformando.

En verdad, este plan de trabajo es aplicable a cualquier comunidad en cualquier tiempo, porque la gestación de las ideas del hombre no se interrumpe, y sigue siempre las mismas vías. Es patente que la interconexión de las tres relaciones del yo con el no-yo es una constante en el proceso histórico. Los participantes en aquellos debates sobre la religión, aunque aduzcan hechos históricos y argumentos doctrinales, suelen tener en común un criterio valorativo, favorable en unos, adverso en otros, sobre el valor en general de la creencia. Pero la idea de que las actitudes que toma el hombre ante lo divino repercuten en su existencia integral, está implícita en unos y en otros.

Para el creyente, esta integridad de la experiencia religiosa se

da por consabida: la creencia infunde sentido a todos los actos de la vida, y no sólo a los del culto. Pero tampoco es dudosa la integridad de la disposición no-religiosa o anti-religiosa. La irreligiosidad no es la simple ausencia de una relación positiva con lo divino, o el rasgo de un carácter que estuviera privado del sentimiento religioso. Es más bien una posición que se adopta interiormente ante lo religioso en sí. La incredulidad no puede ser literal indiferencia. Se lo impide la religiosidad ajena. La coexistencia de crédulos e incrédulos es justamente lo que obliga a éstos a tomar posición.

Esta coexistencia no es, a primera vista, más que un dato estadístico. Sin embargo, el hecho decisivo es el de la anterioridad de la religión. El no creyente ha de conformar necesariamente su actitud interior con respecto a algo previo, que está presente en el exterior, y es el hecho social de una creencia que él *no* comparte. La negación, por tanto, es un componente originario de esa actitud, debido a la simple prelación histórica de la religiosidad.

La relación con lo divino forma parte del dispositivo existencial incluso cuando esta relación es negativa; o sea, cuando se niega la realidad misma del objeto religioso, y más aún cuando la religión se reprueba como perjudicial para la sociedad. La divinidad negada, o de la cual simplemente se prescinde, está presente en la vida propia por el acto de la negación; la cual es forzosa simplemente porque esa divinidad es principio de la vida ajena. Se puede prescindir de los dioses, pero no de los demás hombres.

La creencia es compartida; la incredulidad, como la duda, es inicialmente individual. La fe no es nunca la de uno solo, aunque la viva cada uno a solas consigo mismo. Aquello en que se cree es algo que, por su misma existencia, se cree que afecta a todas las existencias. La vinculación declarada con unas divinidades no es sólo una comunión con ellas; establece la base de una comunidad entre los participantes. Por serlo, éstos comulgan unos con otros. Es la comunidad entera la que cambia de estructura según el grado y el modo de esa común afiliación de los creyentes. Pero la organización social de los creyentes, o sea la congregación institucionalizada que se llamará iglesia, no es un acto arbitrariamente decidido por ellos. Cualquiera que sea la forma institucional, el fundamento de la congregación se encuentra en la virtud cohesiva de la fe misma; o más bien, en el poder envolvente de las divinidades, que igualan a todos los fieles, y por el cual son justamente objeto de la fe.

En cambio, la incredulidad es una di-sociación, en el sentido

de una literal separación de algo socialmente instituido, y sobre todo en el sentido existencial de la renuncia a un principio comunitario. La duda mantiene todavía el vínculo; la incredulidad deja al individuo librado a sus recursos, mayores o menores, para bien o para mal. La incredulidad es tajante; pero también puede volverse aglutinante. Cuando en una comunidad abundan los incrédulos, la búsqueda de otro principio que sustituya al principio religioso, y que cada uno lleva a cabo por su cuenta, se aglutina en un movimiento ideológico, social, y hasta político. En Grecia no se produjo esta disociación colectiva, en parte porque no llegó a formarse una iglesia, como institución autónoma dentro del estado; en parte porque el escepticismo sólo predominó cuando entraron en decadencia tanto el estado como los demás principios de vida. Si decae un principio, y los hombres no encuentran apoyo para su vida en otro diferente, la sociedad se convierte en un mero agregado convulso de intereses discordantes, sin otra cohesión que la de una voluntad autoritaria que mantenga el orden externo, para fines puramente pragmáticos. Esto fue lo que representaron Filipo de Macedonia, Alejandro, y más tarde la dominación romana. El acto negativo de la incredulidad implica la responsabilidad de un acto positivo de sustitución del principio común.

La comunidad de los creyentes juzga nociva, naturalmente, toda forma colectivizada de incredulidad. Pero, así como la incredulidad es existencialmente negativa, por su origen, también es socialmente positiva, cuando forma un cuerpo de doctrina, y ésta se adopta como base de una praxis y una paideia. El término positivo tiene aquí un significado fenomenológico, no equivalente a benéfico. El beneficio de una nueva forma de vida debe juzgarlo cada cual en cada caso. Lo que sucede de hecho es que la nocreencia, que empezó como una convicción personal negativa o disociativa, se convierte en una nueva asociación, en un consenso establecido comunitariamente, con su peculiar proselitismo. Ciertos rasgos de la comunidad religiosa se transfieren a la comunidad anti-religiosa. Sumando su insuficienecia a la de los demás, obtendría cada cual una mayor suficiencia. Lo negativo no es eficaz sin lo positivo: el anti de la irreligiosidad requiere un pro. La base existencial es la *nueva creencia* compartida. No importa si esta base es compensatoria. Lo significativo es que sea indispensable.

El riesgo para la comunidad surge cuando se hace dogmático ese pro que derivó del anti. Porque el dogma religioso se justifica en el carácter absoluto del objeto de la fe, y por esto la doctrina se cualifica a sí misma de dogmática; mientras que unas convic-

ciones a las que se llega por vía intelectual pueden ser absolutistas, pero no absolutas. La superioridad de la fe a este respecto consiste en su misma irracionalidad: en el hecho de que no requiera ningún apoyo racional. Sin embargo, el contrasentido inherente a un absolutismo crítico representa el juego normal de la dialéctica en la existencia del hombre. Sólo es pertinente referirse a él, en un estudio de la idea del hombre, porque corrobora esta verdad: que a cada tipo de actitud corresponde un tipo de hombre.

El escepticismo tenía que ser tardío: antes ha de existir lo que luego habrá de negarse. Sin embargo, aunque la filosofía también fuese tardía, es notable que no se constituyera como un sustituto de la religión, ni diera forma conceptual a unos vagos sentimientos anti-religiosos. La filosofía no parte de una negación. Su nacimiento no puede invocarse para decidir si las *Sátiras* de Jenófanes, con su escepticismo religioso, expresan una forma de humanidad más avanzada que la que se educó en los poemas homéricos. Desde luego, Jenófanes no es un filósofo, y Esquilo, que es contemporáneo suyo, no es más primitivo que él, sino más complejo, como hombre y como poeta.

La cuestión del primitivismo esencial de la religión todavía se mantiene viva en la filosofía de Dilthey. Pero, penetrando en lo radical del asunto, se advierte que la situación del mundo contemporáneo en modo alguno demuestra que las famosas etapas de la historia que habrían superado a la etapa religiosa, o sea la etapa metafísica y la científica, hayan remediado la condición insuficiente del hombre; ni siquiera que hayan cancelado universalmente la forma de vida religiosa en las sociedades donde la ciencia y la tecnología predominan. En cambio es demostrable, por una parte, que la evolución religiosa de los griegos promovió la primera modalidad histórica de la auto-conciencia; por otra parte, la modalidad suprema de esa auto-conciencia, que es la filosofía, constituye una expresión definitiva de la humildad ontológica: es conciencia de la insuficiencia.

La idea de progreso, que envuelve la convicción de una superioridad del presente sobre el pasado, está germinando en las primeras formas del escepticismo. Jenófanes se siente superior: aquello en que yo no creo es lo que ya quedó atrás.[3] Parece que es tan

[3] Dice, en B 34: Nunca hubo ni habrá un hombre que posea conocimiento cierto de las cosas de que *yo* hablo. Aunque dijera la verdad, no sabría si lo que dice es verdadero. Pero cada cual tiene sus fantasías. Y en B 15: Si los bueyes y los caballos y los leones tuvieran manos, representarían a los dioses como bueyes, caballos y leones.

difícil para el incrédulo como para el creyente mantener en silencio sus convicciones. Ni el uno ni el otro consiguen siempre mostrarse humildes, aunque cada cual confiese a su modo la insuficiencia común (pues la ambición de valerse por sí mismo es una reacción de inválidos). Vitalmente, la alternativa del absoluto es la desesperación. Por la vía religiosa, o por cualquier otra vía, la necesidad de absoluto se manifiesta siempre, porque está dada en la misma contingencia humana. La preferencia de una vía sobre otras, o la coordinación de varias, es cuestión que concierne a la conciencia de cada cual. Lo que concierne al historiador es la inclinación de las preferencias en cada situación.

La relación del ser humano con el ser divino parece que anticipa de algún modo la relación que luego habrá de establecer la filosofía, en términos categoriales, entre lo contingente y lo necesario, entre el ser que deviene y el ser absoluto. Es indudable que la mente griega quedó habilitada por su experiencia religiosa para plantear más tarde, de manera abstracta, esas relaciones que se presentan primeramente en forma concreta, como vivencia de una supeditación de los mortales a los inmortales.

Pero es indispensable indicar que los problemas de la filosofía no fueron un eco de las preocupaciones religiosas. La filosofía es salvadora, aunque su salvación no es trascendente: no busca un apoyo para el hombre: es ella misma ese apoyo. La contingencia ya no es un sentimiento, sino un concepto: un predicado de todo lo real. La impotencia humana, que ya era una vivencia auténtica, queda depurada de su pesimismo latente. De ahí que el acto de filosofar sea vitalmente positivo, a pesar de su esencial y consciente humildad. De ahí también que la búsqueda filosófica del absoluto no vaya guiada por un anhelo más o menos consciente de compensación. Es más bien una exigencia racional, un requerimiento ontológico; porque la contingencia absoluta, en el sentido de completa, sería algo peor que un desastre vital: sería el absurdo, lo impensable, la imposibilidad lógica.

Es por su misma racionalidad superior que la filosofía no produce una des-afiliación. Crea una nueva philía, al instituir el régimen de la verdad, como regulador de las relaciones entre los hombres. La fuerza cohesiva que representa la común apelación a las cosas, para resolver las discrepancias, era una forma de depuración desconocida, la cual modificó el ethos colectivo, y no sólo el de los especialmente vocados al saber de verdad. La filosofía es íntegra mente positiva. Su pro no es el complemento de un anti.

Comprobamos en la historia griega que esa deprivación que

representa el relajamiento progresivo de los vínculos religiosos, produjo un cambio cualitativo en las demás relaciones, y sobre todo en la relación del yo consigo mismo. La filosofía no fue como la sustitución de algo perdido con algo diferente. La compensación, que sí la hubo, tuvo que ser pragmática, y se manifestó sobre todo en el desarrollo de la política, la economía y la tecnología, cuya eficacia social no requiere la humildad. En ellas se percibe una afirmación del hombre: el griego se siente independiente cuando cambia el sistema de sus dependencias. Por esto la filosofía actúa como moderadora, desde ese fondo de la vida al que la relegan los intereses prácticos. En tanto que es ciencia, ella no es pragmática; sirve de recordatorio de la insuficiencia, y a veces es combatida por inoportuna, pues su menester envuelve una denuncia implícita de la vanidad de aquellos intereses humanos.

En el Renacimiento sucederá algo parecido. Lo que renace es la capacidad humana de operar en el mundo; o mejor aún, la soltura de esa operación, porque la capacidad misma no había fallecido en la época anterior. Pero el Renacimiento no produce una gran filosofía. Esta viene después, como en Grecia viene la sophía de la filosofía después de la primera sophía política. En ambos casos, el mecanismo de la compensación es dialéctico: la afirmación del yo surge de una negación o privación en el yo mismo. Esto es decir que el hombre niega una parte de sí mismo al privarse de un vínculo primario; porque si el vínculo expresa una dependencia, al mismo tiempo es un soporte existencial. Complementariamente, la pérdida se compensa con un refuerzo y una diversificación de otras vinculaciones, en las cuales se buscan nuevos apoyos.

En medio de estas variables, la constante es la insuficiencia. La independencia trae la inter-dependencia; ésta es la que cambia, en sus modalidades existenciales e históricas, y en esto se distingue de la inmutable contingencia inherente a las demás formas de ser.

La variación en la insuficiencia es patente en el proceso de individuación. La autonomía aguza la conciencia de la propia inseguridad. El hombre que sabe de sí mismo descubre que ha de responder de sí mismo y que no puede bastarse por sí solo. Libertad es soledad, primariamente: depender de los demás no es contar con los demás, y el sistema de la inter-dependencia ha de ser reconstruido. Cuando la co-existencia no es automáticamente solidaria, como lo era en el mundo primitivo, el lugar del individuo en la comunidad *tiene* que habilitarlo cada uno, aunque no siempre *pueda* lograrlo. Esto es lo que representa el nacimiento de la política.

La soledad del creyente se salva con la creencia misma, pues toda fe es una con-fesión y trae una con-fianza. Los correligionarios con-fían en algo que es fide-digno, algo que está fuera y por encima de todos ellos. La autonomía es algo positivo para la individualidad; pero lo positivo viene de algo tan negativo como es la literal des-confianza: la pérdida de una seguridad compartida. La firmeza interior no se obtiene sin esfuerzo, si es solitaria, y en todo caso es frágil. Los hombres tratan de restaurarla con una nueva confianza; la cual no puede ser como la de la fe, pero ha de ser también fidedigna. La solidaridad ya no es heredada, sino formada. Los formadores son ya plenamente individuos; cada uno parte de una confianza en sí mismo, y ésta es siempre desconfiada, temerosa, tentativa, precavida por escarmentada. El hombre seguro de sí mismo crea el más inseguro de los mundos, que es el de la libertad. El único ligamento es la responsabilidad. Ésta se impone, no sólo como un deber de correspondencia con los demás, sino como necesidad existencial. Para no quedar desintegrado en una total ausencia de ligamentos, el hombre individualizado ha de responder de sí mismo ante sí mismo, para responder *debidamente* ante los demás.

En la comunidad moral y política, la confianza del individuo en sí mismo, que es inestable, tiene que articularse con su confianza en los demás, y depender de la confianza ajena. La correspondencia o co-responsabilidad mantiene a la comunidad integrada; pero esa confianza recíproca es más incierta todavía: depende de lo que hace cada cual, en vez de ser, como antes, un principio común establecido y aceptado sin reserva. La libertad trae las reservas, y de ahí la evolución de las morales, que son intentos de regulación fidedigna de las conductas, pero se establecen conjugando avenimientos y desavenencias. De ahí también las tensiones internas en una comunidad establecida políticamente. Libertad es conflicto. La vida en común se hace más difícil cuando el hombre cree que para liberarse no tiene que esperar la muerte.

Adquisición de la individualidad, enriquecimiento de la mismidad en esa autonomía que trae una nueva forma de la insuficiencia: ésta es la mutación promovida por lo que Sócrates llamará αὐτάρκεια, es decir, la condición existencial en que se basan los sistemas de coexistencia de la moral y la política. Según comprobaremos en su lugar, la autarquía no es una suficiencia, sino una forma antes desconocida de la dependencia. Lo que hoy llamamos conciencia moral, más que una conciencia de solidaridad, es una conciencia de que esta solidaridad no es dada, sino requeri-

da. La necesidad de formarla y mantenerla expresa una privación. La moral trata de salvar al individuo creándole obligaciones, para impedir su total desamparo. Pues cuando el hombre ya no responde ante las divinidades, terminan para él todas las facilidades: su vida autártica se hace más inquieta y vacilante. La dificultad mayor de la existencia libre es interna. Por esto los hombres (los contemporáneos de Sócrates y cuantos vienen después) rehúyen su propia intimidad, y prefieren acogerse a la regulación externa. El principio político es menos severo y oneroso que el principio moral. El ciudadano ateniense puede sentirse más capacitado para aplicar la ley que para explorar esa región de su interioridad, en la que él mismo es soberano, y que es la sede del *otro* principio. La lección de Sócrates es que la autarquía exige una nueva paideia: la moralidad, o sea la libertad, se enseña. La autarquía es una soledad que reclama compañía.

La soledad es más desamparada porque la conciencia moral no surge sólo de la crisis del vínculo religioso, sino de la desconfianza en esa regulación política que se estableció justamente para dar nueva base fidedigna a la convivencia. La conciencia moral empieza a operar realmente como un principio cuando el hombre descubre que la ley puede ser injusta. Y como el principio de la ley no puede ser suprimido sin que se destruya la comunidad, desde el momento socrático el ser autártico tiene que vivir con la conciencia dividida entre dos principios; o entre tres, porque la vinculación religiosa no queda enteramente cancelada. La variable integración de la religión, la política y la moral marca el curso de la historia: ahí se hacen objetivamente patentes los cambios en la relación del yo con el no-yo.

La conciencia moral, que corresponde a una fase superior a la política en la formación de la individualidad, es a la vez unificante y divisoria. La moralidad se establece cuando es posible la excepción moral: es un consenso que no funciona sin el disentimiento. El ser histórico que ha llegado a ese nivel de autoconciencia que implica la autonomía, descubre que la necesidad de responder ante sí mismo modifica su manera de responder ante los demás. La in-dependencia no la consigue nunca; sólo cambian las cualidades de la inter-dependencia. La historia de Grecia muestra con claridad que el proceso de individuación del hombre sigue un curso paralelo al establecimiento de la ley política; y que la vigencia de este régimen jurídico, dentro del cual nace la filosofía, crea un sistema de vinculaciones y responsabilidades insuficientes. Es el hallazgo de esta insuficiencia la que permite al hombre

llegar a un nivel superior de libertad. La crisis socrática no es un episodio histórico; es la política como tal la que entra en crisis cuando muere Sócrates, y desde entonces el hombre vive en crisis: la libertad moral es una normalidad crítica.

§ 17

La escatología griega no fue sistemática y uniforme. Quizás esto permita explicar la relativa celeridad en la evolución de los cultos locales, aunque el hecho aumenta la dificultad de encontrar en todos ellos algunas significaciones comunes. Numerosas obras eruditas han expuesto con autoridad los resultados de las investigaciones historiográficas.[4] De este material hemos de extraer tan sólo aquellos datos que conciernen al tema estricto de la formación de la individualidad, patente en la evolución de las relaciones del hombre con lo divino.

Los dioses olímpicos eran οἱ Ἀθάνατοι, "los Inmortales"; y muy celosos se mostraban, al decir de los humanos, de esta superioridad sobre ellos. Por contraste, los hombres se llamaron entonces, y se siguen llamando popularmente, "los mortales", οἱ θνητοί. Sin embargo, hay testimonios antiguos y variados de una idea de la supervivencia. El Elíseo, o Islas de los Bienaventurados, era la morada *terrena* a la cual eran llevados *en vida* aquellos hombres que merecían distinción por su temple heroico.[5] Esta sería una auténtica in-mortalidad; y aunque fuera solamente potencial, y concedida por gracia de los dioses, representa una aproximación hacia ellos de los hombres. Los dioses viven siempre; los hombres por lo menos sobre-viven.

La más primitiva cercanía de los hombres a los dioses se expresa justamente en esa concepción: si los dioses no mueren es porque viven, igual que los mortales. La creencia en la inmortalidad de algunos hombres, a quienes se otorga el privilegio de seguir viviendo en este mundo, persiste tardíamente entre los tracios.[6] Es notable que los griegos considerasen a los tracios unos

[4] Entre tantas otras, resalta por su carácter general, su rigor y la lucidez de su exposición, la obra de W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 2ª ed. Methuen, London, 1954. Pero la bibliografía sobre el tema, general o especializada, es inagotable.

[5] *Odisea* IV, 561 sigs.; Hesiodo, *Trabajos*, 167 sigs.

[6] Herodoto IV, 93 sig.; cf. Platón, *Cármides*, 156 d.

βάρβαροι, por esta creencia y por otros rasgos suyos. Los bárbaros no eran nada más los extranjeros, sino los espiritualmente extraños. Los griegos prefirieron creer en la inmortalidad *después* de la muerte. El Elíseo deja de ser ese lugar, en los confines del mundo, donde permanecen en vida los elegidos, y se convierte en la morada de los muertos, situada más allá del mundo. El más allá es la concepción predominante. El reino de Hades y Perséfone, cuya descripción en la *Odisea* se difunde por toda Grecia, es la lúgubre residencia adonde van a dar todos los mortales, buenos y malos, heroicos y anodinos. El Hades no implica sólo una creencia en la inmortalidad, como supervivencia; representa más radicalmente la aceptación definitiva de la muerte, la comunidad de todos los mortales, la irrebasable diferencia entre vida humana y vida divina.

A pesar de ello, persiste la noción de una afinidad con lo divino, sin la cual la creencia misma, que es una forma de comunicación, no sería posible. En los misterios de Eleusis, que son muy antiguos y que evolucionan con el tiempo, y más tarde en el orfismo, es donde aparece la noción precisa de un origen divino del alma, de una inmortalidad celestial, de una retribución y una promesa de mejor vida.[7] De esta manera, la relación humana con lo divino deja de ser indefinida y meramente genérica. Adquiere precisión, porque el hombre mismo adquiere distinción como individuo único. El alma inmortal tiene que ser, evidentemente, el alma de cada uno. Lo que nos importa retener de esta creencia en la inmortalidad no es su aspecto específicamente religioso, es decir, la concepción de un escenario donde se va a desenvolver la vida anímica después de la muerte, sino la transformación anímica que produce *en vida* el convencimiento de la inmortalidad. Es la individualidad, más que la inmortalidad, lo eminentemente significativo. El ser que se relaciona con lo divino es ya, en cada caso, *un* hombre, y por tanto la propia relación queda diferenciada.

En los misterios y en el orfismo, aquellas creencias eran místicas, y en este sentido ritualmente esotéricas. Esto no impidió que se difundieran más allá del ámbito ritual. Desde luego, las concepciones religiosas no eran en realidad conceptos; representaban disposiciones existenciales, y por esto mismo no guardan conexión

[7] También es abundante la bibliografía sobre este tema especial. De fácil acceso y permanente actualidad son las obras de Rhode, *Psyché* (caps. VI sigs.) y Jaeger, *Paideia* (primer volumen); ambas publicadas por el Fondo de Cultura Económica.

con los auténticos conceptos de la filosofía, cuyo ejercicio requiere una disposición diferente. Las reflexiones platónicas sobre la inmortalidad en el *Fedón,* a pesar de la influencia órfica que se les atribuye, son obra de teoría, y no creencia; no tienen significado religioso, pues no traducen en lenguaje de pensamiento unas experiencias de relación con lo divino, sino que están estrechamente vinculadas a cuestiones técnicas, relativas al ser y al conocer.

Pero una vez señalada esa distinción, conviene advertir el asentamiento vital que produjo en el hombre su creencia en la inmortalidad. El más allá se ilumina, sin perder su carácter de auténtico misterio; o sea: la religión era cada vez más iluminada. Esto repercutía en la situación mundana del hombre; como si acrecentara sus disponibilidades y lo dejara mejor habilitado para realizar en vida una obra propia, cooperativa, pero con sello personal.

La inmortalidad contribuye a la autonomía. Inicialmente, esta autonomía no es una di-sociación, sino un refuerzo de la sociedad. La comunidad de la creencia no es un mero hecho social. La creencia es esencialmente comunitaria: la muerte es común a todos, pero también es común el destino ultra-mundano de las almas. Por esto el incrédulo no se considera en Grecia como un discrepante del credo que acepta la mayoría, sino como un perturbador del orden social. Este peligro de ser acusado de una literal di-sociación acecha algunas veces al σοφός, al hombre excepcional cuya sabiduría y fortaleza se manifiestan en la búsqueda de un principio de unidad social que no implica la creencia. Esta entrega requiere mucha fuerza; no sólo porque la búsqueda del principio parecerá lo contrario, es decir, la anarquía que debe castigarse con el ostracismo o la muerte, sino porque el hombre que parece rehusar la protección de los dioses se encuentra en la misma situación de desamparo que quienes la imploran.

El ideal de vida del hombre suficiente que aparecerá tardíamente en Grecia no sirve para todos, y ésta es otra índole de dificultad. El sabio al estilo estoico y epicúreo, por no hablar del cínico y el cirenaico, se disocia de la sociedad, y no sólo de la religión. Su moral es minoritaria porque es estacionaria: porque no promueve una búsqueda del bien. La suya es una suficiencia que se apuntala en unas renuncias mayores que las exigidas por la condición humana. Esta suficiencia es, pues, doblemente fallida: el sabio decadente se priva de "lo humanamente posible", y no por ello alcanza lo que se propone. La línea divisoria entre lo ontológico y lo existencial se percibe aquí en la distinción entre *ser* suficiente y *sen-*

tirse suficiente. La insuficiencia es inherente al ser; el sentirse suficiente es una manera de ser.

Es por esta razón que la manera de ser suficiente resulta ambigua, y que la imagen del sabio decadente es, al mismo tiempo, humilde y soberbia, ejemplar e inimitable. Ofrece al hombre una base de confianza vital, y en rigor no con-fía, pues no se fía de nadie, más que de sí mismo. Presenta una seguridad interior, cuando su base es una desesperanza que no se daba en el sabio buscador de la buena época. En fin, cree encontrar en la soledad ese absoluto que antes se buscaba en la comunidad de la fianza. Porque la suficiencia incluye también la relación (negativa) con lo divino: la soberbia sólo es posible en la irreligiosidad (y en el desdén por la ley). Pero el absoluto, si en alguna parte se encuentra, está fuera del hombre. Cabe decir por esto que quienes comulgan en una creencia absoluta están auténticamente "fuera de sí", no ensimismados.

También es por razón de la insuficiencia constitutiva que la posición del hombre en el mundo es cambiante. El mundo inestable expresa el anhelo de estabilidad. Con este rasgo se integra en el mundo la relación religiosa. Pero la historia de las religiones ofrece lo puramente externo de la evolución en las creencias y los ritos. Lo existencial queda al margen de su territorio. Así y todo, su tarea es complicada, respecto del mundo griego, no sólo por la escasez de testimonios, sino por la multiplicidad, las variantes locales y a veces la rápida evolución de esos ritos y creencias. Sin embargo, los testimonios parciales permiten el trabajo de la filosofía; la cual descubre en ellos dos caracteres prominentes: el pluriteísmo y la mundanidad.

El pluriteísmo no es distintivo de la religión griega, aunque lo es la forma de relacionarse con esta pluralidad. Lo primero que resalta en Grecia es que ese objeto plural de la relación religiosa, al que aplicamos la designación global de "lo divino", diversifica la propia relación. Cada personalidad divina requiere una modalidad de trato diferente. No sólo se integra lo divino en el mundo humano; además, lo propiamente divino constituye a su vez un mundo especial, sobrepuesto al mundo humano, con unas complejidades correspondientes a las de la co-existencia humana. Los dioses se relacionan unos con otros; promueven episodios de los cuales los hombres son espectadores, a vece temerosos, a veces regocijados; en fin, cada divinidad se relaciona con los mortales a su manera.

Este mundo aparte de las divinidades, nutrido y complejo, lleno

de aventuras y conflictos, está comunicado con el mundo humano en ambas direcciones. La creencia es una mediación. Por ser muchos, los inmortales en cuya divinidad creen los hombres no son para éstos completamente extraños. Pero también la frecuente interferencia de esos personajes divinos establece una mediación: hace resaltar la afinidad entre los mortales y los inmortales, o sea la "mundanidad" de estos últimos.

La mundanidad implica la humanización. La correspondencia de los dos mundos, o sea la proximidad del hombre con el ser divino, no es un hecho primitivo. Lo divino sólo puede constituir propiamente un mundo cuando sus entidades se convierten en *personajes* divinos. Ahora bien: el proceso de humanización o personalización de las divinidades corresponde a la progresiva individualización del hombre. Estos dos procesos paralelos e interdependientes han llegado ya a un primer punto de consolidación en la época que representan los poemas homéricos. Por un lado, Homero y Hesíodo nos ofrecen el cuadro ya casi completo de las divinidades antropomórficas del Olimpo.[8] Por otro lado, nos ofrecen la imagen de un hombre cuya religiosidad ya no expresa su dependencia de unas potencias anónimas, y de la cual ha desaparecido ese componente del misterio primitivo que es el terror: la forma inhibidora y dolorosa del pasmo religioso.

La palabra ha penetrado en el misterio, no por una virtud mágica, sino como una liberación del terror, que altera la cualidad de la dependencia y acentúa la individuación. Todavía en Herodoto, cuando nace la historia, se expresaba la endeblez del hombre, comparado con los dioses.[9] Lo cual parecería una trivialidad, pues sin esa distancia en el ser no habría religión; pero lo significativo es que ya sea posible una comparación entre los dioses y los hombres: los primeros ya son comprensibles, y no sólo temibles. La palabra poética de Homero ha representado para la comunidad panhelénica una verdadera ex-posición de lo divino. Los dioses quedan ex-puestos ante los hombres, y éstos adoptan la palabra que los dejó al descubierto como base de su ethos y de su paideia.

[8] Dice Herodoto, en II 53, que fueron Homero y Hesíodo quienes establecieron las genealogías de los dioses y les dieron nombres, quienes han distinguido sus diversos patrocinios y atribuciones y describieron su forma. El título de Olímpicos lo recibieron por extensión y participación de Zeus, el supremo de todos ellos, cuyo Santuario en Olimpia llegó a ser el centro de la religión panhelénica. Sobre las tradiciones referentes a ese Santuario, y sobre los Juegos celebrados en Olimpia, según se cree desde el siglo IX a. C., véase E. N. Gardiner, *Olympia. Its History and Remains,* 1925.

[9] I 32.

Así, el mundo divino, por ser precisamente un mundo, se hace accesible, aunque sea "el otro mundo". La familiaridad que da el entendimiento no disminuye por el hecho de que las intervenciones de los dioses en el mundo humano sean inexorables, incomprensibles por imprevistas y arbitrarias, y muchas veces perjudiciales. Lo divino dejó de ser lo tremendo; la misma arbitrariedad confirma la humanización de los dioses y los acerca a los hombres. Es la forma de ser divina la que se configura entonces como "imagen y semejanza" de la humana.

Esa familia de los θεοὶ οὐράνιοι era demasiado acomodada. La concepción de un mundo celeste y mundano a la vez era perfecta, y por lo tanto inestable. Su misma perfección encubría una deficiencia: le faltaba la armonía, la cual sólo puede resultar de una conjunción de los dispares. Le faltaba también el dinamismo: el misterio que le arrebató la luz poética lo dejó estático. Era un mundo predispuesto a la perfección superior que vendría de una perturbación, de un nuevo aliento místico.

La propia humanidad helénica era, en rigor, la que requería esa perturbación. Sin ella no hubiera alcanzado el equilibrio que la distingue para siempre de todas las humanidades posteriores. La luminosidad, históricamente excepcional, que proyectó el genio griego en el ámbito de lo divino, carecía en el mundo homérico del contraste con la oscuridad mística. Razón es equilibrio, y el Olimpo era un orden sin armonía, que quiere decir, sin tensión interna. Podría decirse que los griegos se excedieron en la humanización de lo divino, y la divinidad reivindicó su soberanía, rechazó la familiaridad, introdujo con Dionisos una figura que trastornaba el orden y restablecía el poder religioso de lo tremendo.

Pero esto no es más que una manera figurada de decir que el griego se sintió incompleto en un mundo a plena luz, y buscó en el contraste de la luz con la tiniebla, de la razón y el misterio, la armonía de la verdadera razón. Con esta mutación en sus relaciones con lo divino, el hombre descubrió en sí mismo una energía que era irracional por su fuente, un ímpetu que de momento era ciego e incalculable, y que no hallaba su correspondencia en el establecimiento celeste.

Con el tiempo, la pugna inicial se resolvió en unidad. Si Apolo representa la armonía no es porque sea irreconciliable con el arrebato del loco Dionisos, sino porque lo absorbe. Hubo una especie de racionalización del culto primitivo de Dionisos, y una correspondiente infusión de energía en el culto apolíneo. Esta reciprocidad de lo racional incompleto y de lo místico invidente, expresa

la integración en el hombre de la exteriodidad y la interioridad, y se consagra en Delfos, lugar que habrá de ser el símbolo de la religiosidad griega.

§ 18

Cuando estudiamos la vida de los griegos, damos por descontada la unidad de ese pueblo y de su cultura. Pero los detalles que va revelando el estudio parecen invalidar ese supuesto de una base vital común. La entidad histórica llamada Grecia no se define territorialmente. La definición ha de buscarse en algún carácter saliente de los hombres que pertenecían a distintas comunidades políticas. ¿En qué consiste ser griego?

La pluralidad de los estados griegos no llegó a constituir la verdadera unidad política por un movimiento autóctono de integración, sino por la sumisión tardía a un poder extraño. Demóstenes vio con claridad, y trató de que vieran sus contemporáneos, la paradoja cruel de conseguir la unidad a costa de la libertad.[10] La religión griega se compone de una multiplicidad de cultos de diversa antigüedad y procedencia. Se mantiene en estado de fluidez, sin la cohesión de una teología dogmática común y sin la estabilidad de una iglesia institucional. Los textos oficiales no son declaraciones de doctrina, sino regulaciones del culto. En religión, como en política, el dogma no impide la discrepancia; más bien la estimula. En Grecia no hay heterodoxos: hay diversidad de creencias, pero no hay pugna entre ellas. Protágoras no es expulsado de Atenas por hereje; no es por hereje que Sócrates es condenado a muerte. La acusación que pesa sobre ellos es de impiedad, no de herejía.[11]

Careciendo de un estado y una iglesia aglutinantes, la unidad del pueblo griego hemos de buscarla en su lengua. A pesar de las variantes dialectales, todos los griegos piensan en griego. Cuando se dice que la lengua es "el alma de un pueblo", y que sin ella su cuerpo, que es la tierra común, sería un mero dominio indiferente, lo que se intenta explicar es la virtud cohesiva de la palabra. La forma de ser de un pueblo se ofrece en su forma autóctona de expresarse.

[10] Cf. Jaeger, *Demosthenes. The Origin and Growth of his Policy*, 1938. Trad. en Fondo de Cultura Económica, México 1945; *passim*, pero especialmente cap. VIII.

[11] Cf. Diógenes Laercio IX, 7; Platón, *Apología* y *Teeteto*, 162 d-e.

Pero no es el simple hecho de hablar un mismo idioma lo que unifica a los griegos, sino lo que hacen con su idioma, todos a una, y lo que el idioma hace de ellos. En la historia de Grecia contemplamos, comprimidas en un lapso breve, las sucesivas formas que el logos ha adquirido en la vida humana, desde los usos primarios e indicativos hasta las expresiones del pensamiento filosófico. Cada una de estas formas representa una vocación, una capacidad de ser que el hombre actualiza, basado en la experiencia de una forma anterior. Y como algunas de esas direcciones vocacionales se iniciaron por primera vez en Grecia, hemos de considerar al hombre griego en función de su capacidad creadora en el orden del lenguaje.

Por ejemplo, comprobamos ya que el griego habla de los dioses. No sólo emplea palabras rituales; no le basta sólo creer en las divinidades: necesita hablar de ellas, y lo hace en un lenguaje que es religioso por el tema, pero netamente humano por la disposición. Este logos va más allá de la mito-logía, en la cual se objetivan y resumen las creencias; el comentario sobre los dioses modifica verbalmente la manera de relacionarse con ellos y representa una innovación histórica.

También es una innovación la oratoria política y jurídica. Pero la innovación verbal no es sino el reflejo de un hallazgo vocacional, o sea, de una mutación en la existencia del hombre: el logos es el instrumento adecuado para resolver los asuntos prácticos que se plantean en la comunidad. Por ahí se llegará al descubrimiento de una virtualidad antes ignorada de la palabra: la palabra como instrumento de poder.

El poder de la palabra no es un puro poder, para los griegos, y con esto se manifiesta otra innovación suya. Los alegatos del orador no se ciñen a una presentación de los hechos y a una invocación de las leyes. En la oratoria resalta el genio griego por el arte verbal. Este genio fructifica en las creaciones literarias, pero además imprime carácter artístico a la oratoria política y jurídica; dejó su huella en la mitología poética, la dejará en la historia, y por fin en la filosofía. El griego es un ente literario: es εὔλαλος, el bien hablado. La palabra es para él un goce en sí misma, cualquiera que sea su servicio; e incluso en las disputas, el argumento más convincente era el más bellamente formulado.

El arte griego, y en grado eminente el arte verbal, es base de unidad para los griegos; como lo es la política. La polis griega es múltiple, y por tanto son múltiples las políticas; pero lo unificante es la política en sí. Los griegos descubren que ese arte ra-

cional de la convivencia humana, que es un arte práctico, en el sentido de una técnica de organización, puede ser al mismo tiempo una creación artística verbal. Razón y palabra son los significados del término logos, que se mantienen reunidos en la política, como luego en la filosofía. En la política, el griego conjuga el poder con la belleza; en la filosofía, la belleza con la verdad.

Esta suerte de innovaciones históricas es lo que hace que un griego sea un griego. Y como tales hallazgos inician tradición, eso es lo que permite, siglos y milenios más tarde, decir que un hombre es "un griego", cuando comparte aquel placer y aquella sapiencia de la palabra que fueron para los griegos una forma de vida, más que una experiencia aislada. No se explicaría de otro modo que los poemas homéricos fueran el texto básico de la educación. Revela el carácter de ese pueblo el hecho de que eligiera una paideia poética, y no prosaica.

Lo griego está ahora en decadencia. Es objeto de estudio, pero no es vivencia actual, y el propio estudio no llega a ser penetrante sino en los casos aislados en que reconocemos en nosotros mismos los rasgos que se acusan en el hombre griego. Que la historia de Grecia ya no es, para el hombre actual, algo así como el inventario de su herencia, se percibe sobre todo en las deformaciones del lenguaje.

Tal vez hoy, a pesar de la abundancia de estudios lingüísticos de toda índole, nos resulta más difícil comprender lo que entraña aquella manera un tanto romántica de designar la lengua como "el alma de un pueblo". Porque hoy vivimos una vida de traductores; pensamos en más de un idioma, y mientras saltamos de uno a otro, según la ocasión, este aumento en la capacidad de entender palabras ajenas nos impide entendernos a nosotros mismos. Sin esta propiedad del ser en el hablar apropiado, no se accede a la propiedad ajena.

Un pueblo puede llevar así una existencia des-almada, como un extraño en su misma propiedad. Las palabras extranjeras se traducen para llegar, por medio de ellas, al alma que las inspira. Pero la vida no es traducible; sólo es expresable con palabras propias. El saber idiomas puede resultar existencialmente ambiguo: adquiriendo lo ajeno se puede perder lo propio, y entonces la adquisición, que no llega a la entraña, acaba por disolverla. La traducción mecánica de palabras extranjeras, que luego se adoptan para transmitir mensajes útiles en la vida práctica, puede acabar privando a un pueblo de su aliento productivo. En este des-aliento de los pueblos, que es la pérdida de su autoctonía, se busca una comuni-

dad lingüística universal y artificial basada en la lógica, la matemática y la cibernética, las cuales sirven a la vez a la teoría y a la práctica.

Pero éste es el nivel del logos des-animado. El ánima del logos es la expresión de una forma distintiva de comunidad y de una manera de situarse en el mundo. El deleite en la palabra no puede producirse ni en el nivel lógico ni en el nivel pragmático. El mundo no puede ser mundial si la unidad elimina la diferencia, que es la propiedad de cada uno. La comunidad universal impropia es como una sociedad anónima, sin otra vinculación que la económica. Inversamente, la comunidad de dos pueblos con lenguas diferentes es posible, y sólo es posible, en la comprensión lingüística del hecho primario de su singularidad. Pues la expresión es el carácter, la libertad de un hombre y de un pueblo, y traducir es traicionar cuando se limita a buscar las equivalencias de los vocablos, uno por uno, para una especie de telegrafía utilitaria. La comprensión implica un grado de extrañeza. Cuando prescinde de ésta, la traducción es un alejamiento.

La comprensión de los griegos tiene que atravesar la familiaridad y recuperar la extrañeza. Lo que sabemos de ellos nos impide revivir los actos originarios, si no recuperamos nuestra capacidad de "dejarnos sorprender". Por ejemplo: ¿qué representa, *en términos de existencia humana,* la invención griega de la tragedia y la comedia? Damos por descontado que los griegos eran griegos, sin más averiguación sobre las mutaciones de su ser, y sobre la conformación de nuestro propio ser, debida a esas mutaciones. La historia va completando, dato por dato, el escenario en que se desenvuelve la vida del hombre griego. No preguntamos de qué manera afectaría su existencia cada una de esas creaciones suyas que nosotros consideramos aparte de él, sin recomponer la escena interior que corresponde al decorado de las obras.

Nietzsche, como veremos más adelante, abrió el camino para una comprensión más honda del "alma griega", cuando realzó la influencia de Dionisos en la cultura panhelénica, y la conectó con los orígenes de la tragedia. Si su esquema de una contraposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco resulta erróneo, no es por una insuficiencia de la erudición. La pregunta ¿en qué consiste ser-griego? surge en el horizonte de la pregunta ¿qué soy yo, en qué consiste ser-hombre? Lo revelador no era el antagonismo de Apolo y Dionisos, sino la síntesis de los dos, y sobre todo el hecho de que esa síntesis no fue un episodio de la vida griega: fue el hallazgo griego de una composición del ser humano.

Tenemos que indagar cómo fue posible aquella síntesis; pues, si los términos eran en verdad antagónicos, su reconciliación hubiera sido imposible. Pero, antes de la indagación, podemos y debemos cambiar el enfoque. Apolo y Dionisos influyeron conjuntamente en la creación griega de ciertas formas del logos que no tenían antecedentes, y que perduran cuando el mundo griego se ha desvanecido en la historia. ¿Qué es lo perdurable? No lo percibiremos si nos atenemos tan sólo a las producciones que se inscriben en el inventario de la historia; pues la perdurabilidad de lo griego no es un simple fenómeno de influencia externa: cuestión de estilo o de etimología. Con sus obras, el genio griego actualizó y definió unas posibilidades del logos que son posibilidades del hombre. Las obras mismas llevan el sello peculiar de lo griego; las obras posteriores de la literatura religiosa y profana y de la filosofía llevan, naturalmente, un sello distinto. Sin embargo, aparte de la influencia directa, que puede o no existir, esas obras posteriores son griegas en tanto que fue griego el acto originario de creación de unas formas. Más profundamente aún, fue griego el hallazgo de unos factores asociados en la producción del acto verbal en sí; factores que pueden ser representados simbólicamente con las nociones de espíritu apolíneo y espíritu dionisíaco.

En este sentido radical, ser-hombre es ser-griego. Después de Grecia, el hombre no ha descubierto ninguna forma nueva de logos, ninguna nueva vocación humana. Desde entonces, para nosotros, hablar es hablar en griego. Decimos, sin error, que la historia de la filosofía y la historia de la política se inician en Grecia. En realidad, la creación del logos filosófico y el logos político tiene mayor importancia como fin que como comienzo. Ahí termina todo: concluye lo que pudiera llamarse la fase adquisitiva, o sea el proceso durante el cual el hombre toma posesión de sus capacidades. Después de esto, nada nuevo, en las direcciones vocacionales.

El estudio del logos griego es requerido para una teoría del logos en sí. Ni el historiador ni el pensador se preguntan ¿qué clase de ser es el que habla de los dioses? Desde Grecia, seguimos todos hablando de "aquello de que no se habla" en otras culturas y formas de existencia. Hay algo que nos mueve a hablar de tal manera. Y pensando en esto, recaemos en que tiene que haber también algo que nos mueva a hablar de otras maneras, y de cualquier manera. Todos hablamos por necesidad, o sea por algo que es ajeno y anterior al logos. El habla necesaria sirve para satisfacer necesidades. Pero hablar de los dioses es in-necesario, como lo son el habla poética y el habla filosófica.

Es extraño que la filosofía moderna, tan absorta desde su inicio en el tema de la razón, no haya recaído en un problema que, sin embargo, es tan fundamental y relevante, y que ya había preocupado a Platón: ¿cuál es la fuerza que mueve a la razón? Pues el hecho de que las operaciones superiores del logos no sean debidas a la necesidad, no significa que ninguna fuerza las promueva. Decir que el logos no se mueve a sí mismo es correcto; pero si la fuerza motriz que ella requiere es exterior, o sea ajena a su esencia, no puede explicarse de qué manera pueda ser promotora de los actos racionales. El acto irracional es comprensible de suyo: la identificación de su fuerza no ofrece dificultades. Lo que debe aclararse es la intervención de factores irracionales en la racionalidad misma, y el hecho de que estos factores no empañen su pureza.

La fórmula de una razón inerte, y de una fuerza ajena que la impulsa, no es, por tanto, enteramente adecuada. Sirve tan sólo como explicación preliminar, pero obliga después a recomponer la unidad funcional del acto. En la unidad del ser humano todo se compone con todo: *lo irracional está en la razón misma.* La razón sin fuerza es una mera abstracción. La pasión es la fuerza de la razón.

La palabra pasión se dice en muchos sentidos. Lo que ella representa aquí es una fuerza vital. La razón tiene su fuerza, en el sentido de que lo razonable se impone al hombre razonable. Tiene además una fuerza impulsora, anterior a la que concedemos a sus pronunciamientos. Lo razonable puede ser apasionado y apasionante, sin perder su específica fuerza racional. Pero esto se refiere nada más a los resultados, y sirve para cualificar el uso de razón, que unas veces es frío y otras ardiente. En cambio, la pasión que inspira la razón no es meramente situacional o personal, sino inherente a la razón, en cualquiera de sus formas.

La fuerza motriz puede ser la ambición. Ella es sin duda la que mueve al hombre muchas veces a pensar, aunque éste no sea el pensamiento de verdad. En tal caso, la pasión promovedora se entiende en el sentido habitual de la palabra, que representa una emoción persistente, centrada en algún objeto o fin determinados. También la necesidad es fuerza impulsora de la razón, y de ahí nacen la praxis utilitaria organizada y la tecnología. En fin, el amor es la pasión que actúa como fuerza motriz en la razón, cuando su meta es la verdad.

La presencia de una motoricidad irracional en la razón ambiciosa y en la razón utilitaria es fácilmente admisible. Desconcierta

en cambio el hecho de que una fuerza definida como irracional sea operante en los actos que se reputan racionales por excelencia: los actos lógicos del logos. El desconcierto proviene de una previa desintegración de las funciones. Porque si todas las formas de operación racional tienen su específico motor, es inconcebible que la razón-de-verdad no tenga también el suyo. Es preciso admitir que la pasión y la razón no son contrapuestas, o funcionalmente incompatibles, como parecían contrapuestos Apolo y Dionisos en las interpretaciones usuales. La clave da la integración de lo irracional con lo racional en la razón misma es la libertad.

No somos libres: nos hacemos libres. Los caminos de la libertad que más alto se remontan son caminos de vida que emprende el hombre por amor. Ni la poesía ni la filosofía tienen otra explicación posible. Su por qué y su para qué están manifiestos en el cómo de su operación. En estas vocaciones libres opera el logos liberado ya de otras pasiones, y de las necesidades que son promotoras de formas inferiores de racionalidad. La libertad requiere una posición más poderosa, para superar el dominio de la necesidad. El amor es poderoso porque es lo absolutamente in-necesario.

Por esto, aunque las dos divinidades cardinales aparecen disociadas en el mundo religioso de los griegos, su reconciliación es posible, y hasta inevitable, porque cada una de ellas representa un componente de la unidad humana. No debiéramos hablar de la influencia de estos dioses (primero antagónicos, y luego avenidos) sobre los hombres. Los cultos respectivos revelaron al hombre, por separado, unas potencias de su ser, y la conciliación no fue sino resultado de la cooperación efectiva de tales potencias. El "espíritu apolíneo" y el "espíritu dionisíaco" se integran para formar el "espíritu humano". De este modo se anticipa, en el orden de las relaciones religiosas, la integración de logos y eros que se producirá, con términos conceptuales, en la filosofía de Platón, como forma de relación pura del hombre con el ser.

La relación es pura, pero el logos nunca es puro logos. Nietzsche, quien sabe mucho de pasión, se desentiende del amor, y entiende más el poder. De ahí su actualidad. El logos que predomina en nuestros días es deshumanizado en tanto que deprivado del eros. La fuerza de la razón de verdad es la de su pureza erótica. Amor y poder son los incompatibles. Pero no hay ninguna divinidad griega que sea abogada del poder y haya creado un "espíritu" especial. El poder siempre es profano, y casi siempre profanador. Con la renuncia al poder en las vocaciones libres del logos, nada queda disociado en la integridad del hombre. A su vez, la integra-

ción en ese logos superior de sus dos componentes aparentemente opuestos es indestructible. La vida no va por un lado, y la razón pura por otro, como en Nietzsche y en Bergson.[12] La razón es vital por el principio de una libre vocación. *No podemos elegir entre Apolo y Dionisos.* Esta es la lección de los griegos.

Hablar en griego de los dioses: esta comunidad de la lengua y de la disposición vital, combinada con la ausencia misma de una doctrina establecida, permitía al griego comprender los cultos ajenos, incluso participar en ellos, cuando eran públicos, y salvaba la aparente desunión religiosa. Si no como creencia, la religión era común como espectáculo. Así llegó a formarse, con este contagio que permitía la unidad lingüística, la unidad más o menos fluctuante del Panteón Olímpico, la común devoción a unas divinidades panhelénicas. El testimonio de los poemas épicos nos da ya la imagen de un "sistema homérico". Se habla también de un "sistema clásico", correspondiente a una integración posterior. Entre el uno y el otro se produjo la infusión dionisíaca,[13] que comenzó sin palabras.

Comenzó sin palabras, pero transformó el sentido de la palabra, y de esta manera contribuyó también a la integración helénica. Lo unificante no consistiría en la difusión del culto dionisíaco, que era un fenómeno limitado y externo, de simple contagio, sino en una transformación en la manera de ser de los griegos, de todos ellos, la cual se produjo sin que ellos mismos fuesen conscientes de su procedencia. Después de la entrada de Dionisos, no se habla igual de los dioses ni de los hombres; simplemente ya no se habla igual. Lo que significa esa entrada es la revelación de una dualidad, latente en esa ψυχή común de los griegos, que se manifiesta en su λόγος: en su psico-logía nacional. La entidad de ese pueblo, que hoy llamaríamos nación, no es clásica en el sentido de poseer un alma apolínea. Es clásica en el sentido de poseer un alma que es apolínea y dionisíaca a la vez. La unidad de las dos es lo que constituyó finalmente la unidad del pueblo griego.

Lo clásico, que significa lo excelente, lo que es de primera clase, se ha convertido en una categoría histórica y estética, con la cual se designa el tenor general de la cultura griega en su fase de ma-

12 Cf. *Historicismo y existencialismo* (primera edición, El Colegio de México, 1950; segunda edición corregida, Madrid, 1960); caps. VI y VII.

13 No se puede precisar el momento de la primera recepción en Grecia del culto dionisíaco. En todo caso, la difusión e influencia de este culto son posteriores al establecimiento del mundo olímpico. Cf. Rhode, *Psyché,* caps. VII-IX; también L. Gernet y A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion,* París, 1932, p. 17.

yor eminencia. Lo que este concepto lleva implícito es la noción de que las obras de la cultura griega no merecen llamarse clásicas tanto por su excelencia, cuanto por su cualidad apolínea; como si su serenidad aparente no fuese el resultado de un equilibrio de fuerzas. De este modo se incluyen en la misma categoría de lo clásico, por extensión, aquellas obras de otras culturas que no sólo merecen este título de nobleza cuando representan el florecimiento de un pueblo, sino cuando parecen haber sido creadas en aquel estado de felicidad que se atribuye a los clásicos antiguos.

La creación feliz fue en Grecia la de una difícil facilidad, y tal vez lo es en todo tiempo. Ya no se puede identificar lo clásico con lo apolíneo, sino en un nuevo sentido. No se ofrece como imagen de una mesura estática, sino como una dinámica armonía de componentes opuestos. Si el resultado final representa un predominio de lo apolíneo, es justamente porque Apolo *no* elimina a Dionisos. Lo clásico es apolíneo porque Apolo es contradictorio. Esta autenticidad clásica, así aclarada, permite incluso dudar de si existió realmente un espíritu apolíneo en Grecia, antes de la síntesis, aunque existiera ya el culto del dios Apolo.

El mismo Apolo no es un dios cuyo carácter esté exento de contradicciones. Todo parece indicar que sus atribuciones y advocaciones evolucionaron, como evolucionó el culto de Dionisos hasta la incorporación de este dios en el Panteón Olímpico. Si hemos de guiarnos por los preceptos inscritos en el templo de Delfos,[14] lo apolíneo representaría "lo inteligible, lo determinado, lo mensurable", frente a "lo fantástico, lo vago y amorfo".[15] Sin embargo, la recepción de Apolo en Delfos es relativamente tardía. Su culto se había difundido en Grecia cuando aquel Santuario estaba ocupado todavía por otras divinidades. Las famosas admoniciones délfico-apolíneas, que tanta influencia hubieron de ejercer, fueron ellas mismas resultado de una evolución independiente. Por otra parte, nos consta que el culto délfico de Apolo incluía el rito mántico, que era un rito extático y entusiasta, en el cual la Pitonisa era poseída por el dios antes de proferir el mensaje oracular. Esto no parece muy apolíneo en el sentido convencional. En fin, todo parece indicar que esta divinidad, acaso la más distintiva entre todas las panhelénicas, y a la cual los mismos griegos consideraban la encarnación de lo más genuino de su espíritu, no era siquiera helénica. Cualquiera que fuese su procedencia, el culto de Apolo

[14] Modera tu espíritu; no te vanaglories de la fuerza; respeta la autoridad; no hables sin reverencia; aborrece el exceso; inclínate ante lo divino; etcétera.

[15] Véase Guthrie, *op. cit.*, p. 163.

tuvo que ser transformado antes de ser plenamente asimilado, como ocurrió con el culto de Dionisos.

La belleza, la ley, la mesura y el orden, el límite, el equilibrio y la luz, son símbolos adscritos expresamente a Apolo. Pero no sabemos en qué momento histórico se fue incorporando cada uno en su carácter, como rasgo de su persona religiosa. Lo que sí está claro es el significado de la incorporación: el griego puso algo de sí mismo en el dios importado. Pero éste no perdió los atributos que ya poseía, de suerte que su influencia fue tan compleja como su personalidad; es decir, tan compleja como el carácter griego. Por esto, los efectos de la simbolización trascendieron el ámbito estrictamente religioso. Cuando no era Apolo quien intervenía en los asuntos humanos, eran los humanos quienes invocaban su intercesión directa. Apolo era πάτρος ἐξηνητής, que significa literalmente exégeta ancestral: el intérprete, guía o consejero común de la patria. Esta nacionalidad griega, que no adquiere forma política, tiene en cambio unidad vital en lo apolíneo.

Apolo es νομοθέτης, el legislador. Dividida Grecia en múltiples estados, su legislación no es unitaria, pero su unidad se produce por la común advocación al legislador supremo. Lo apolíneo es lo legal, con la intención directamente puesta en la noción de un orden racional, del que la ley no es sino instrumento. Otras funciones que se atribuyen a Apolo, como la de purificador (καθάρσιος) y protector contra el mal (ἀποτρόπαιος), completan su personalidad divina sin alterar aquella imagen del protector de la patria, del legislador e intérprete del πάτριος νόμος: de la ley en el sentido de los usos y costumbres ancestrales, cuya persistencia impide que un pueblo se desencamine de su propia tradición.

Pero incluso en el marco de este orden racional aparecen algunos rasgos disonantes. Las deudas de sangre, la mancilla y la venganza estaban bajo el patrocinio de Apolo. El alma de quien había sufrido muerte violenta inquietaba coléricamente a su familia y a su genos mientras éstos no habían obtenido la retribución debida. La mancha de la culpa recaía sobre ellos, más que sobre el causante de la muerte violenta, y esta sombra de culpabilidad, llamada miasma (μίασμα), determinaba su excomunión, hasta que la deuda era cobrada con sangre. La muerte del homicida no era, pues, concebida como un castigo: la retribución cancelaba su deuda con la víctima porque cancelaba la deuda de los familiares de ésta con el dios. Apolo tenía atribuciones para purificar, suspendiendo a su arbitrio la excomunión inherente a la misma, y lavando la mácula de sangre en el vengador.

Sin duda, estas creencias son más primitivas que las correspondientes a una divinidad que se invoca para que conceda autoridad y fuerza a la legislación de la polis. La figura radiante del Apolo νομοθέτης se perfila probablemente cuando la sanción del crimen ha pasado ya de la venganza a la regulación penal: de la religión al derecho positivo. Pero, precisamente, la antigüedad de esas atribuciones de Apolo en relación con la muerte y con la sangre, revela que su propio culto evolucionó, y se moderó tanto como el de Dionisos; o sea que una cierta índole de síntesis entre opuestos hubo de producirse en el interior mismo de lo apolíneo, para llegar a la forma de lo apolíneo consagrada por la tradición.

Tomando la noción de lo dionisíaco como símbolo de un cierto "espíritu", podría decirse que Apolo traía elementos del espíritu dionisíaco en su propio seno, y tuvo que resolver un conflicto interior, al mismo tiempo que resolvía el conflicto exterior con Dionisos. Lo que definitivamente se entiende por espíritu apolíneo es la resolución de ese *doble* conflicto.

§ 19

Una cierta unidad y coherencia permite hablar de un "sistema religioso" de la época clásica. En la época helenística, el sistema sufre algunas alteraciones; pero su conjunto subsiste, tal como quedó establecido, hasta más allá de los comienzos de nuestra era.

La antigüedad de los componentes del sistema es desigual. Algunos pudieron ser heredados de la civilización micénica.[16] Otros pudieron ser traídos por los pueblos nórdicos en su invasión del siglo XII a. C. En esta genealogía resalta un dato de importancia para establecer las relaciones del hombre con lo divino: la religión creto-micénica constaba de múltiples divinidades cuya representación adopta, algunas veces por lo menos, una forma plenamente humanizada,[17] como la que presentará después la versión homérica.

El período sobre el cual la información es mínima es el anterior a ese que convencionalmente llamamos homérico, durante el cual

[16] Sobre la tesis de una continuidad entre esa civilización y la griega prehomérica, véanse Gernet, *op. cit.*, págs. 25 sigs. y Picard, *Les origines du polytheisme hellénique*, 2 vols., Paris 1932.

[17] Véanse, por ejemplo, G. Glotz, *La civilisation égéenne*, Paris (vol. 9 de la colección *L'évolution de l'humanité*) y R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le basin de la mer Egée*, 2ª ed. Paris, 1914. Cf. Picard, *op. cit.*, vol. I.

se gestan, precisamente, muchos de los componentes principales.[18] El propio testimonio homérico está envuelto en vaguedades. En primer lugar, se trata de una versión poética. No sabemos si cuanto en ella se refleja de la vida religiosa griega cubre la totalidad de esa vida. Probablemente no. Un poema heroico no es una crónica. La actividad poética misma es selectiva por naturaleza. Por otra parte, no puede atribuirse a Homero un criterio deliberado de selección, habida cuenta de la semilegendaria vaguedad que envuelve a la persona misma del poeta, y del largo proceso de elaboración de los poemas, antes de que se fijaran por escrito y quedaran en la forma que actualmente conocemos.

La parcialidad del poeta la determina el temple heroico de los personajes. Éstos forman una aristocracia. No todos los hombres pueden relacionarse con los dioses como los héroes; no todos los ritos y creencias pueden servir de fondo para la gesta heroica. El héroe es una personalidad singular: la leyenda lo eleva a un nivel de grandeza sobrehumana, y la poesía, que recoge o bien crea esta leyenda, la sublima con una intención que no es didáctica, en el caso de Homero, pero sí ejemplar.[19] El poeta pone al héroe en contacto directo con los dioses; lo cual implica una recíproca humanización de los dioses mismos. La divisoria entre los hombres y los inmortales es menos abrupta, por esas figuras intermediarias que tienen comercio con unos y con otros. De hecho, llega a esfumarse incluso la diferencia entre los dioses y los héroes: la posteridad confiere a alguno de esos personajes, no sólo una dignidad sobresaliente y modélica, sino un rasgo divino. Heracles, por ejemplo, es todavía en Homero un hombre nada más; los griegos lo divinizan posteriormente. La poesía épica cumple en el mundo helénico la función de mediadora entre lo humano y lo divino.

La proximidad requiere, desde luego, la pluralidad y la individualidad de las figuras divinas; pero este fenómeno puramente religioso depende a su vez de una mutación existencial del hombre. El héroe es la figura, real y legendaria a la vez, en la que se precisa simbólicamente un cierto nivel alcanzado por el hombre en el proceso de su individuación.

Los datos eruditos de la historiografía nos sirven para llegar a lo verdadera y radicalmente histórico: para establecer las grandes direcciones de significación filosófica, patentes en el cuadro de los

[18] Cf. P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934; cap. II.

[19] Sobre el valor de ejemplaridad inherente a la poesía épica, véase Jaeger, *Paideia* I, libro 1.

hechos religiosos. La obra juvenil de Nietzsche, *El origen de la tragedia,* es memorable por esa penetrante comprensión.[20] La contraposición de Apolo y Dionisos; la existencia de lo que viene llamándose un "espíritu apolíneo" y un "espíritu dionisíaco"; la integración de ambos en la Grecia presocrática, y su influencia en el arte y la filosofía: éstos son los elementos en el orden de significaciones que establece Nietzsche, por primera vez, en la evolución religiosa de los griegos.

La imagen tradicional de los griegos era limitada porque se centraba en lo clásico, y porque presentaba exclusivamente el lado apolíneo.[21] Lo helénico era por esencia serenidad, orden y mesura, cualidades de un carácter que había quedado impreso en el arte escultórico. Esta representación era falsa por parcialidad, no porque fuera inauténtica. Aquellas cualidades son griegas, en verdad, pero su misma virtud sólo resalta por contraste con una pasión, a veces turbulenta, de la que se encuentran instancias frecuentes en todos los órdenes de la vida.

Lo clásico no es estático. La captación de lo dionisíaco le devuelve el movimiento. Incluso la escultura, antes del período helenístico, consigue revelar la fuerza en las figuras, eternizando un instante del movimiento, o transmitiendo la potencia de ese movimiento en las figuras quietas, como en el Dionisos recostado que se encontraba en el pedimento oriental del Partenón, y que es realmente apolíneo. El escultor le confiere con el arte una nueva forma de divinidad. Como dice Plutarco refiriéndose al Partenón: por su belleza, fue antiguo desde que se creó. Pero poco sabríamos del antiguo y verdadero Dionisos si no tuviésemos de él otra versión que la de esa plástica elegancia.

No es la escultura, afirma Nietzsche, la forma de arte suprema de los griegos, sino la tragedia. En ella, por un milagro de la voluntad helénica, se funden Apolo y Dionisos. Cada uno representa un mundo artístico diferente: Apolo, el de los sueños, Dionisos, el de la embriaguez.[22]

El mundo de los sueños es el de las apariencias, entendidas como aquello que es visible y tiene forma y puede ser representado.

[20] La publicó a los 26 años (1870). Su compañero de estudios de filología en Bonn y Leipzig, Erwin Rhode, publicó su obra no menos memorable, *Psyché,* a los 48 años (1893). La filosofía fue más rápida que la filología.

[21] Esta versión romántica, que todavía perdura en la mente popular, tiene su origen en los trabajos de J. J. Winckelmann, sobre todo en su *Geschichte der Kunst des Altertums,* que es de 1764. Eso fue lo que vinieron a enmendar, un siglo más tarde, primero Nietzsche y luego Rhode.

[22] *El origen de la tragedia,* § 1.

Apolo es la expresión suprema, la gloriosa imagen divina del *principium individuationis,* que nos habla de la belleza, la sabiduría y el goce de lo cognoscible. Dionisos es la ruptura del principio de individuación: es la embriaguez, literal o ritual, bajo cuyos efectos se desvanece la mismidad. Apolo sería el logos que individualiza; Dionisos la comunión mística del hombre con el dios mismo, con los demás hombres, en una jubilosa reconciliación, y con la naturaleza, antes hostil o subyugada.

Para que el mundo dionisíaco se manifieste artísticamente en música y dinamismo, ritmo y armonía, ha de penetrar el velo de la conciencia apolínea: es menester que el hombre haya alcanzado una cumbre en su poder de auto-negación. La exaltación dionisíaca es capaz de inspirar en los hombres la facultad artística, cuando se ven rodeados de una grey de espíritus con los cuales se sienten afines.[23] Esta experiencia rompe los límites de la individualidad y la devalúa. Así lo expresa la leyenda popular, según la cual Sileno le dijo al rey Midas, cuando éste preguntó qué cosa es la más deseable para el hombre: lo mejor está fuera de tu alcance, pues es no haber nacido, no ser, ser nada. Después de esto, lo mejor es morir cuanto antes.[24]

El griego sabe del terror y el horror de la existencia. Superó el sentimiento de impotencia ante la μοῖρα interponiendo entre sí mismo y la crueldad de la vida el radiante, olímpico mundo del arte. Con la tragedia queda sublimado el sentimiento trágico de la vida. La voluntad helénica transfiguró la vida y la justificó, haciendo que los dioses la vivieran.[25] El sublime mundo artístico del simbolismo tiene como sustrato la terrible sabiduría de Sileno. Y por encima del simbolismo, el hombre se remonta hacia la contemplación redentora; persiste en el sueño apolíneo, a sabiendas de que lo que en él se contempla es "la apariencia de la apariencia".

Apolo es medida. La apoteosis de la individuación está regulada por una ley, y es la que fija los límites del propio individuo. Por otra parte, lo titánico es desmedido. Los titanes y los héroes pertenecen al pasado, pero mantienen una presencia encubierta, latente. A pesar de la moderación y belleza de las apariencias, el griego siente que su existencia se apoya en el sustrato irracional.

[23] *op. cit.,* § 8.

[24] *op. cit.,* § 3. Cf. Aristóteles, *Eudemo,* frag. 44 (en Rose, *Aristotelis Fragmenta,* Leipzig, 1886) y Teognis, verso 425.

[25] *op. cit.,* la idea de que la voluntad se inscribe esencialmente en la representación se la debe Nietzsche a Schopenhauer, y así lo reconoce él mismo.

Es lo dionisíaco, aunque se ofrece inicialmente como opuesto a la mesura, como algo bárbaro y titánico, lo que le revela ese sustrato de su propio ser. *Apolo no puede vivir sin Dionisos.* De la conjunción de ambos nace la tragedia ática. El arte, y sólo el arte, puede convertir las reflexiones sobre lo absurdo y terrorífico de la existencia en unas representaciones que permiten al hombre vivir. Estas representaciones son: lo sublime, que es la conquista de lo horrible por el arte, y lo cómico, que es la liberación por el arte del asco de lo absurdo.[26]

La versión que ofrece Nietzsche de lo griego no es menos romántica que la de Winckelmann. Permite comprender la exaltación, pero es tan exaltada como lo comprendido. La afinidad con lo dionisíaco guía el entendimiento. Hay aquí, como en toda la obra de Nietzsche, lo que no se halla nunca en la filología: el genio que inspira, incluso cuando sus creaciones expresan lo subjetivo con más fidelidad que los hechos reales. Pero lo subjetivo también es real, y como los hechos de que se trata no son meros datos positivos, sino significaciones históricas, queda indeciso en Nietzsche el límite entre la propia expresión y la estricta objetividad.

El más radical de los pensamientos de Nietzsche es el que pone en relación la individualidad con lo religioso. La idea de que la individualidad es tragedia, *en sí misma,* ya es cosa de interpretación. Todo lo que existe es individual: entidad es individualidad. Pero la concepción de la individualidad como causa originaria del mal, como un estado de constricción del ser humano, y la del arte como una esperanza de romper las ataduras de la individualidad, de recuperar la unidad perdida en el no-yo, todo esto corresponde al "sentimiento trágico de la vida" que es propio de Nietzsche, y a filosofía del arte como forma suprema de vida que habrá de desarrollar más tarde, en su fase wagneriana.

Cuenta el mito que el martirio de Dionisos consistió en que los Titanes lo descuartizaran, y así quedó su ser multiplicado en numerosas individualidades. Correspondientemente, el griego no presentaría en la tragedia personajes con individualidad propia, figuras diferentes y bien definidas, sino una divinidad, siempre la misma, que reviste formas ajenas. Prometeo, Edipo, todos los demás personajes de la escena griega, no serían sino máscaras del único, original personaje divino; su drama personal sería una reproducción, un eco remoto de la pasión dionisíaca. Sobre la escena, Dionisos pretende recuperar esa unidad perdida, que aparece desper-

[26] *op. cit.,* § 7.

digada en las múltiples imágenes individuales que participan en la tragedia. La tragedia escénica no es mera ficción: es la tragedia *real* de Dionisos.

La idea es hermosa; pero en este punto ya no sabemos si es incitante como filosofía de la tragedia griega, o como una moderna forma de tragedia literaria, en la que se inspirará el existencialismo de la soledad, la desesperación, el pesimismo y la angustia. ¿Qué se ventila en ese moderno pesimismo, en esa tragedia sin redención dionisíaca? Porque el sentido trágico de la vida no entraña necesariamente el sentido pesimista de la vida. Puede considerarse la tesis de que la auto-conciencia sea, por necesidad, conciencia trágica. La libertad del individuo traería consigo el afán, siempre frustrado, de ser completa; el choque de este afán con las fuerzas superiores sería la esencia de la tragedia. Otra tesis diferente es la que concibe como trágico el hecho mismo de existir. Ahí apunta otra suerte de necesidad, la que no puede soslayarse o compensarse en la acción ni en el arte, porque es originaria y constitutiva. Pero toda teoría de la tragedia, cualquiera que sea su punto focal, ha de tomar en cuenta que *lo trágico envuelve siempre la alternativa,* lo mismo en la vida que en la literatura. La alternativa puede ser el goce y la alegría; puede también ser el ridículo, que bordea la tragedia como una inminencia constante. En el teatro, sólo mediante el contraste con "lo que pudo haber sido" resulta efectiva, estética y catárticamente, la presentación del acontecimiento trágico.

Lo necesario no es trágico. Ser individuo significa poder ser de otra manera. Si el mal está inserto irremediablemente en el acto mismo de ser, entonces el mal no es trágico; o sea que no es mal, puesto que el mal no es más que un posible, y sólo aparece en la disyuntiva con el bien. Platón advertía que, si todo es verdad, nada es verdad. De parecido modo, si todo es mal, nada es mal. Podría decirse que el hecho de ser es irremediable, en tanto que el ser nos es dado, y ni la muerte remedia el hecho de haber sido. Pero esto significa justamente que el ser no necesita remedio. El ser es in-calificable: no es bien ni mal. La palabra remedio viene a la mente cuando se presupone que la existencia humana es una enfermedad del ser, o que la individualidad es una enfermedad de la existencia. En el dominio de estos supuestos se desvanece el rigor del pensamiento, aunque parezcan seductoras sus consecuencias, pues siempre es más atrayente el pesimismo que sus alternativas, que son dos: el optimismo y la verdad.

El pesimismo no es una verdad: es una actitud. La verdad es

que sin libertad no hay tragedia, como no hay bien ni mal. Y todo esto, verdad y disposición ante la vida, bien y mal, libertad y constricción, presupone una forma de ser individualizada. En la tragedia griega, el protagonista parece literalmente "destinado", íntegramente compelido al desenlace trágico por un poder inescapable, como si no tuviese otra personalidad que la diseñada por las aflicciones que le sobrevienen. Pero lo trágico no es el desenlace, sino la lucha contra ese destino. Sólo puede luchar quien de antemano no esté sometido, aunque a la postre quede sometido. *Sin la lucha, su destino sería indiferente.*

La lección humana de la tragedia es la afirmación activa de la libertad, no su derrota. O mejor dicho: es la lección, aceptada y comprendida, de los límites de la libertad. Sin ésta, los clamores, las quejas y los lamentos no tendrían sentido, sentido trágico: serían meros desahogos físicos. El ser unívocamente destinado no podría lamentarse de su destino: se queja porque sabe que su vida pudo haber tomado una dirección distinta. La alternativa que contiene la tragedia aparece como el conflicto entre los inseparables: entre esos dos posibles que son el bien y el mal.

La individualidad no es en sí misma una negación. Lo es en un sentido ontológico, dialéctico, que nada tiene que ver con la tragedia: la afirmación inherente al hecho de ser implica la negación, o sea la afirmación del no-ser. Otra cosa es la negación existencial. Ésta es una simple posibilidad, y cualifica unos modos especiales de relación del yo con el no-yo. Pero este no-yo tampoco es indefectiblemente negativo: ni la divinidad, ni la naturaleza, ni el otro-yo, representan una constitutiva adversidad del yo. La relación con el no-yo puede ser, y de hecho es casi siempre, positiva. En suma, es positiva o negativa según mi disposición, conjugada con la disposición de lo ajeno a mí mismo.

Desde luego, el atributo de la individualidad no tiene excepciones: toda entidad, humana o no humana, es individual. No tendría sentido afirmar que la tragedia envuelve a la realidad entera. Lo distintivamente humano es la *posibilidad* de un cambio en las *disposiciones*. La tragedia nace de esta posibilidad de una variación en los modos de la individualidad. No es inherente a la individualidad, ni la disuelve: ella misma no es sino una posibilidad de la existencia.

Unos ciertos modos de la individualidad pueden ser corrosivos para la comunidad. Pero el arte, que siempre incrementa la individualidad, y sobre todo el arte de la palabra, lo hace creando vínculos nuevos. Es más: son los propios vínculos los que pro-

ducen esa acentuación de la individualidad. Nietzsche no reparó en la relación dialéctica individualidad-comunidad; como tampoco en la implicación dialéctica de vinculación y liberación, autonomía y dependencia, en toda situación trágica. Su pensamiento discurre como si Hegel y Marx no hubieran existido, y no fuera indispensable prolongar sus hallazgos en el dominio existencial. Tal descuido es común en su tiempo, y aun después. Por él se explica además la carencia de un auténtico sentido histórico en el tratamiento de la individualidad y la tragedia. La tragedia, como arte dionisíaco, sólo puede significar una liberación de la individualidad en el supuesto de que la individualidad sea un mal: de que no sea ella misma resultado de una acción libre. Este prejuicio negativo no se refuta con un juicio positivo. Ambos son, más que juicios, actitudes, y todas las actitudes son irrefutables. Lo que debe resaltar es ese supuesto implícito de que la individualidad sea un estado uniforme.

Es un hecho, y no un supuesto ni un juicio personal, que el hombre *adquiere* históricamente su individualidad; la va formando de manera paulatina a lo largo de un proceso de modificación de sus vinculaciones. La individuación no las rompe, sino que las transforma. Esto es lo que se encuentra en verdad "más allá del bien y del mal". Si estos conceptos se aplican, no en sentido moral, sino más bien existencial, entonces la individuación sería el bien, porque ella es condición de posibilidad de las más altas posibilidades: de todas las creaciones libres, como la creación de la propia tragedia, e incluso es condición de la moral. Sólo el hombre humanizado por la libertad puede ser bueno o malo.

Sólo el individuo es libre; es decir, el ser humano que, por una evolución histórica, se ha elevado al nivel de gestor de su propia existencia, consciente de sí mismo, con una disponibilidad soberana de sus recursos. Es cierto que esta soberanía es alarmante, y debió intimidar alguna vez a los griegos; pues por ellos alcanzó el hombre ese nivel de humanidad que nos permite hablar del humanismo griego, y nos obliga a conectar con Grecia cualquier forma nueva de humanismo. El terror de la existencia es como una inhibición que sobrecoge a quien descubre que su ser depende de su decisión, y que es responsable de sí mismo ante sí mismo. Pero este temor de ser, y algunas formas del *tedium vitae,* son situacionales, y no estructurales; son modos de ser individuales, y no atributos de la individualidad como tal. Además, ellos coexisten, en la misma situación social de los griegos, con variadas disposi-

ciones y formas de vivir gozosamente la realidad, en su más plena y risueña concreción.[27]

Según la concepción de Nietzsche, hubo una especie de forzosidad existencial en la producción griega de la tragedia, como en la misma situación trágica del protagonista. Es por este determinismo que la tragedia representaría, más que una catarsis, una auténtica redención, la única posible. Religión, arte y existencia se funden así en la tragedia. Sin ella, la vida del griego hubiera sido intolerable. Y es cierto realmente que la tragedia (y todo el arte griego) es una especie de liberación. Pero no es una liberación de la tragedia de ser; es una afirmación del ser en la liberación de la necesidad.

La tragedia no devalúa la existencia como forma individualizada de ser; más bien la exalta. El poeta, en el sentido arcaico de creador, es siempre individuo. Admitiendo que hay un componente trágico en la auto-conciencia individual, como saber de la propia insuficiencia, la función de la tragedia teatral no es tanto la de hacer patente esta tragedia de la sumisión, cuanto la de trascenderla en el acto poético. El arte no es necesidad o destino, sino libertad-de-ser. Por esto la tragedia griega resulta catártica, aunque lo representado sea la tragedia existencial de la insuficiencia. Con esta forma de arte, el griego no lamenta su destino: se reconcilia con su propia forma de ser. Y si este arte es perenne es porque tal forma de ser griega es justamente la forma de ser humana. El arte

[27] El amor de las formas no es un mero concepto de filosofía; se manifiesta en las artes plásticas, en la danza, e incluso en el teatro, y revela una disposición nativa de los griegos. El pesimismo no es clave de su carácter; es ocasional y transitorio, aunque desde luego debe tomarse en cuenta para completar el perfil de ese carácter. El griego no siempre es ecuánime: véanse las *Filípicas* de Demóstenes, y aún antes, el proceso de Sócrates. Pero la pasión política es por naturaleza optimista: aspira a un fin posible, y es todo lo contrario de una disposición temerosa y negativa. Tampoco es pesimista el jolgorio de los espectadores atenienses que, en el teatro, arrojaban objetos de varia suerte contra los actores, cuando la representación no era de su agrado, o cuando no era de su agrado un personaje, contra el cual tomaban partido, incorporándose de este modo al drama representado. También es típicamente griego el poeta Arquíloco, cuando recomienda ahogar las penas en el vino (frag. 13, numeración de Bergk). La τρύφη, la exquisitez o molicie, podrá ser decadente, pero no es trágicamente pesimista. La pereza de pensar no es lo mismo que la aprensión de tener que pensar. El vino griego es optimista, aunque sirva para olvidar. Alceo el viejo, quien por cierto era político, dice también: es mejor beber y gozar, antes de que la muerte nos sorprenda. O sea: la muerte es segura, el placer cada cual se lo procura. (Los fragmentos de sus poemas de brindis en Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, I 4.)

es liberación de la necesidad, vocación libre, en cualquier tiempo, desde el tiempo antiguo.

§ 20

Las ideas vienen después de los hechos. Pero, en el caso de Dionisos, el juego de las ideas se basa en datos insuficientes, y a veces contradictorios; de suerte que las interpretaciones más dispares pueden resultar justificadas, siquiera parcialmente, en tanto que se basan en algunos de los hechos conocidos.[28] La discrepancia más señalada se produce entre quienes consideran lo dionisíaco como un simple fenómeno histórico y quienes lo consideran como un símbolo. Pudo haber sido ambas cosas: lo simbólico también posee realidad histórica. Las discrepancias de los sabios modernos reflejan en cierto modo las diversas actitudes de los mismos griegos ante el culto dionisíaco. *Las Bacantes* de Eurípides, precisamente porque son un testimonio literario, o sea indirecto y meditado, indican que lo dionisíaco representaba algo más que un culto especial.[29]

Por su índole misma, ese culto afectaba hondamente al ser humano, y sus efectos trascendían el ámbito de la experiencia religiosa. Hubo entre los griegos una fascinación y una repugnancia por Dionisos, una resistencia a aceptarlo y a la vez el convencimiento de que era imposible eliminarlo. Ningún otro culto mereció comentarios tan apasionados, o juicios adversos como los que, muchos años antes que Eurípides, dedicó Heráclito a las bacantes.[30]

[28] Véase Guthrie, *op. cit.*, cap. VI. Ya Rhode lamentaba "lo incompleto que es nuestro conocimiento de la historia de las ideas religiosas en Grecia durante la época primitiva" (*Psyché*, VI 1). Lo mismo decía más tarde Gernet (*op. cit.*, II).

[29] Véase E. R. Dodds, *Euripides' Bacchae*, Oxford, 1944, y también R. P. Winnington-Ingram, *Euripides and Dionysus*, Cambridge, 1948.

[30] En B 14 y B 15. También era desigual la distribución geográfica de ese culto. Su difusión fue más amplia en Grecia central y en el Peloponeso. No hay noticia de que en el Ática se dedicara jamás a Dionisos un culto extático: lo ático era una forma muy especial de lo griego. (Véanse Pausanias, II 20, 4 y 22; 1; Apolodoro, III 5, 2 sig.) En cambio, tenemos noticia, aunque imprecisa, de un factor sociológico que pudo haber contribuido a aquella difusión. Hubo cierta reacción popular contra el aristocratismo del culto de los héroes y los dioses olímpicos y contra la paideia fundada en él. En la época que media entre la *Iliada* y la filosofía, perviven en las zonas rurales y en las capas inferiores de la población algunas creencias primitivas que predisponían a la recepción de un culto irracional. Por su novedad, lo dionisíaco pudo haber sido una forma de enfrentamiento social, como parece que fue también

Lo indudable es que el culto de Dionisos abrió una vía nueva de relación con la divinidad. La vía mística no la recorre el hombre sin que se alteren sus relaciones vitales no religiosas.

La propia divinidad dionisíaca contiene signos opuestos, como ya vimos que los contiene Apolo, y esto favorecía la ambigüedad de las actitudes. Dionisos es el dios de la alegría, el que dispensa todos los bienes y el libertador; pero es también el temible, el dios desorbitado que devora la carne cruda y descuartiza a los hombres. Es el dios de la calma y la quietud, y confiere estos dones a sus adoradores; al mismo tiempo es frenético, y transmite su frenesí a los participantes en el rito orgiástico. Dionisos tenía dos caras, y no cabe duda de que una de ellas presenta rasgos apolíneos.

Éstos aparecen en las advocaciones, más que en el rito mismo, y era precisamente lo ritual aquello que inspiraba repugnancia a quienes habían sido formados en la tradición heroica y apolínea. Imaginemos una turba en la que predominan las mujeres, tocadas con cuernos, arropadas con pieles de zorro y de cabrito, y agitando en las manos puñales y reptiles. Así ataviadas, envueltas en el misterio de la noche y la soledad de los montes, estas bandas de celebrantes inician una danza circular embriagadora, al son de una música estridente de clarines, flautas y tambores. Entonan himnos fálicos y alguna vez se libran a excesos sexuales. La furia desatada de la danza las lleva como en torbellino arriba y abajo de cerros y montañas; hasta que, en este paroxismo de agitación, se precipitan sobre los animales dispuestos para el sacrificio, los despedazan con las uñas y los dientes, y devoran su carne cruda y sanguinolenta.[31]

Que esto sucediera en Grecia, y no pueda ser eliminado de una imagen fidedigna de lo griego, es algo que todavía nos desconcierta, como desconcertó a muchos griegos. Pero no bastó que ellos calificaran de bárbaro ese culto. La cuestión de si Dionisos es extranjero o autóctono carece de interés en este punto. Por supuesto, el culto evolucionó; perdió sus rasgos más desmesurados hasta convertirse en un festival periódico organizado por la polis.[32] Lo significativo es que no pudo evolucionar sin haber sido adoptado

una forma de reivindicación femenina. Anotemos que Dionisos era ἰσοδαίτης, el que hace partes iguales, el que distribuye equitativamente. Y aunque este epíteto tuviera un significado religioso, más que social y político, es tan indicativo como el hecho de que los esclavos, excluidos de otros cultos, pudiesen participar, por excepción, en el culto dionisíaco.

31 Rhode, VIII 3; Guthrie, *loc. cit.*

32 Sobre este punto, es útil todavía la gran obra de L. R., Parnell, *Cults of the Greek States*, 5 vols., Oxford, 1896-1907.

previamente; no pudo integrarse en el mundo religioso panhelénico sin aportar algo que ese mundo, incompleto hasta entonces, estaba reclamando.

Dionisos se humanizó. No en el sentido de hacerse más ponderado, porque el hombre raramente lo es, sino en el sentido de hacerse más accesible al hombre, con todos sus arrebatos y su ecuanimidad. Se dirá que Dionisos perdió fuerza, al adquirir el nombre de Βάκχος que le da Sófocles por primera vez; al convertirse en ese Baco que es el dios del vino, y que pasa a la mitología romana como un hijo de Júpiter y de la tebana Semele. Sin duda, la locura bacanal del vino es más mitigada que la locura orgiástica de las bacantes. Dionisos sale del μυστήριον, o sea del secreto, que es más poderoso que la luz, y sale a plena luz como advocado de la naturaleza floreciente, como promotor de cuanto en la vida pueda haber de gozo exaltado y alegría. La iconografía moderna lo representa siempre con una sonrisa en el semblante. Pero esta evolución se inicia cuando el culto dionisíaco había producido sus efectos más penetrantes, y su significado se descubre justamente en los excesos de sus formas originarias. El significado es el de la comunión divina.

Antes de Dionisos, el hombre no había aprendido a comulgar con los dioses: éstos eran familiares y distantes a la vez. Cuán preciso haya sido el propósito de una comunión en el ánimo de los celebrantes, es cosa difícil de decir; pero sí puede asegurarse que no celebraban este culto, al principio, como una ceremonia litúrgica, fríamente regulada, aunque frenética en el ritual mismo, sino que obtenían de él una auténtica experiencia de mística extática. Hoy conocemos bien los factores de exaltación que conducen al arrebato.[33] El ambiente nocturno y la soledad de los montes, la música, la danza y posiblemente ciertas bebidas tóxicas, producían en los celebrantes un estado maniático o delirante: la ὀλιγοχρόνιος μανία, la manía transitoria que, en este caso, era una ἱερομανία, un arrobo místico.

¿Por qué se habría de llamar a Dionisos ἐπιφανής, el que se muestra o aparece? No hay un sacerdote intermediario que lo revele al profano. El dios se revela a sí mismo inmediata o directamente al orgiasta, a quien participa de ese estado de agitación interna llamada ὀργή. Es por ella que sobreviene el ἔκστασις, ese literal estar fuera de sí en que se pierden los límites de distinción

[33] Rhode, quien describe con detalle la experiencia extática, había leído, antes de publicar su *Psyché*, la obra de Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889.

entre lo humano, lo infrahumano y lo sobrehumano. El animal sacrificado y devorado no es sólo símbolo del dios, sino el dios mismo. Su in-corporación es una κατοχή, una auténtica captación o posesión. Pero la posesión es recíproca. El celebrante comulga con el dios, incorporándolo en el sacrificio; a la vez, él mismo queda poseído y se convierte en ἔνθεος, el poseso o inspirado en un rapto divino.

De esta manera, la mismidad que se pierde en el éxtasis se recupera en la comunión. Ésta es doblemente reveladora: es la epifanía del dios y la epifanía de lo más recóndito del ser humano. Estar *en* dios (ἔν-θεος) es estar fuera de sí y estar consigo mismo, pues lo que queda fuera en el ἔκ-στασις es, para el yo, todo aquello que constituye el no-yo: aquello que lo mantiene amarrado y con lo cual no puede comulgar, aquello que lo distrae de sí mismo y de lo que tiene que liberarse para encontrarse. En el entusiasmo el dios se revela como divino, aunque como propicio y afín al hombre. Comunión es liberación: [34] el rito extático es catártico. La κάθαρσις o purificación es la ruptura, sólo provisional y maniática, pero reveladora, de aquellos amarres que representan en la vida la tierra, la familia, la ley. Por el éxtasis tiene el hombre la revelación de su inmortalidad, y esta creencia representa un avance en el proceso de su individuación. El celebrante queda entonces de verdad extasiado, o sea dispuesto a recibir ese χάρισμα, ese don que llega directamente de lo alto y que no es más que la conciencia de poseer un *quid divinum,* de ser uno mismo, en su interior, morada de los dioses.

El rito orgiástico es colectivo, pero el éxtasis es individual. En el momento supremo de la comunión, el celebrante es un solitario. Suspendidos todos los demás vínculos, el comulgante se mantiene en el ser por el vínculo de la relación mística. La suspicacia del profano se explica porque el místico, al quedar fuera de sí, se sitúa fuera de todo lo demás, fuera del alcance de los demás. Su misma comunión parece romper la comunidad, como si no pudiera estar a la vez con dios y con los hombres. De hecho, toda purificación tiene una apariencia de aislamiento. Más tarde, también el filósofo hará figura de solitario, aunque su menester es esencialmente comunicativo. De ahí la ambigüedad en la actitud del público hacia él; pues el hombre común no se siente un profano respecto del saber que brinda el filósofo, sino un profano respecto de la pureza vocacional que requiere la obtención de ese saber. Lo mis-

[34] Véanse Platón, *Fedro,* 244 a sigs. y Pausanias, X 12, 2. El propio Dionisos recibe la denominación de λύσιος, el que desata o desliga, el liberador.

mo sucede con el artista: la presunta anomalía de su vocación pura la reduce a términos comunes el profano, interpretándola como simple peculiaridad del carácter. Pero la prevención no debilita la atracción; la cual es, en definitiva, un signo de que la comunidad no se quebraba con la purificación. Se presiente que los tres solitarios, el místico, el artista y el filósofo, representan de alguna manera una promoción del hombre como hombre, una posible elevación y salvación. Y esta idea del hombre, esta convicción de que el hombre requiera ser promovido y pueda serlo, se la debe en buena parte el griego a Dionisos.

§ 21

El camino hacia la síntesis de Apolo y Dionisos es lo más significativo de cada uno, porque en ella ninguno de los dos perderá sus caracteres propios. La evolución no se comprende como la influencia del uno sobre el otro; es la confluencia de ambos hacia la unidad. Hoy advertimos que esa unidad era preestablecida: lo dionisíaco y lo apolíneo eran opuestos, y a la vez equivalentes y complementarios. La influencia fue recíproca, y desde luego no se hubiera producido sin una previa adopción de lo dionisíaco; es decir, si todo lo que representaba Dionisos hubiera sido un fenómeno pasajero y disonante, perturbador de la normalidad y autenticidad helénica.

La cuestión decisiva es la de esa aceptación. Se diría que Apolo resulta vencedor, cuando se observa la paulatina moderación de Dionisos. De hecho, ésta es la interpretación usual: Apolo ya estaba presente, y no tuvo que cambiar de signo para persistir, mientras que Dionisos se introdujo bruscamente en un mundo de significados bien establecido, y tuvo que cambiar para aclimatarse en él.

Lo cierto es que, para ser compatible con Apolo, Dionisos no se desprendió de nada esencialmente dionisíaco. Su moderación fue tan sólo externa y ritual. Pero, mientras se atemperaba, infundía en Apolo una vitalidad que éste no poseía. Lo dionisíaco se hacía apolíneo, lo apolíneo se hacía dionisíaco. En esta medida, el triunfo sería dionisíaco. Aunque tampoco esto es cierto. La síntesis no se produjo como un acomodo externo, indispensable para la coexistencia. Fue una interpenetración, y ésta pudo producirse porque cada uno de los dos, externamente opuestos, llevaba ya la contradic-

ción en sí mismo, y al conciliarse con el otro no hizo sino resolver esa pugna interna. La oposición subsiste en la conciliación, y sólo así podía resultar fecunda: la síntesis no diluyó los rasgos propios de quienes entraron en ella.

La tormenta de los arrebatos dionisíacos pasa pronto, y lo importante es lo que queda. El culto de Dionisos empieza a adquirir un carácter institucional, sin perder su carácter netamente popular. Lo que pierde es su rusticidad. El θίασος, como se denomina a la banda de celebrantes de Baco que circulan cantando y bailando, se convierte en una congregación urbana. Y aunque al principio la βάκχεια actúa con independencia de las regulaciones oficiales, su nueva urbanidad le permitirá muy pronto integrarse en la vida de la polis, como una cofradía religiosa formalmente establecida y reconocida. Al final, en las celebraciones populares, con calendario fijo, participará el pueblo entero: si no todos los ἄριστοι, por lo menos οἱ πολλοί.

La contraposición con lo apolíneo se mantiene, a pesar de esa infusión del logos jurídico en la organización del culto dionisíaco. Todo es materia de derecho. Pero esta forma de racionalidad jurídica, que es superiormente apolínea, no impide esos otros arrebatos, que se podrían adscribir a lo dionisíaco, y que se perciben en la actividad política. De cualquier modo, la regulación del culto era inevitable, y sancionaba su definitiva aceptación. Pues la polis ya estaba constituida cuando empezó a propagarse el culto orgiástico. Sin duda por esto, el culto de Dionisos fue inicialmente un culto rústico. La polis no podía tolerar moralmente, y menos legalmente, aquellos excesos del delirio. La conversión del culto en un rito urbano no tiene el significado de una atenuación a la que se somete la βάκχεια para ser admitida; lo que representa la admisión de Dionisos en la polis es una evolución de este mundo racional, que le permite absorber como algo propio unas formas de vida religiosa que son irracionales. Se diría que es la polis la que modera el exceso de su racionalidad. Pero esto es decir que la racionalidad era parcial. La ley comenzó siendo fría y aristocrática. Es en los albores de la democracia cuando la razón presta legalidad al misticismo: a lo que había sido no-legal y no-racional.

Así y todo, decimos que el contraste con lo apolíneo se mantuvo, y en nada se percibe esto mejor que en un aspecto poco señalado, a saber: la polis incorpora lo místico, oficialmente, pero no lo incorpora a su paideia. Y no por rechazo formal, sino porque la mística dionisíaca no es pedagógica. En rigor, por su esencia misma, la mística nunca puede ser, ella sola, reguladora y formativa

en la comunidad. Dionisos se incorpora a la comunidad porque representa una posibilidad humana, pero su influencia no es directiva. Dionisos inspira, pero *no inspira la acción,* ni la advoca, ni la regula. La paideia política tiene otras bases religiosas.

Las leyendas heroicas y el culto de los héroes revelan la disposición de un pueblo activo y extravertido. Buscar la luz donde se encuentra la luz, en el mundo abierto a los ojos, puede considerarse un rasgo apolíneo. En rigor, los héroes no tienen con Apolo ninguna relación directa.[35] Lo que resalta es el contraste de esa exterioridad de lo heroico con el misticismo. Lo místico es lo misterioso o inexplorable, lo oculto o lo envuelto en oscuridad. El héroe no tiene secretos: la heroicidad es deslumbrante.

El mundo heroico, intermediario entre los hombres y los dioses, prolonga el proceso de humanización de lo divino. Todo lo que es sobrehumano tiene que tener forma; no sólo forma pensable, sino visible, y ni siquiera Dionisos se librará de esta tendencia.[36] Con esta "mitología inferior", como la llama Rhode, el espíritu helénico completa a la inversa el mismo proceso que llevó, en la prehistoria, a la lenta formación del Panteón Olímpico. Entonces se humanizó a los dioses; luego se divinizó a los hombres. Así como el Panteón concretó en forma humana las fuerzas elementales de la naturaleza, y atribuyó sus cambios a un designio divino, así también, recíprocamente, el heroísmo consagraba los designios humanos y las virtudes excelsas.

Sin embargo, el héroe no llega a ser nunca un símbolo abstracto; es una persona definida por el mismo carácter que le da eminencia. La particular ἀρετή que él encarna en su vida es una exce-

35 Tardíamente, el oráculo de Delfos aconseja la elevación de un mortal a la dignidad de héroe (algo así como la santificación). Recibió esta dignidad Cleomedes, el pugilista, quien en la Olimpíada del año 486 mató a su contrincante (Pausanias, VI 9, 6 y 7). La Pitonisa atribuye alguna vez a la cólera de un héroe cierta calamidad sobre la cual consultan quienes sufren por ella, y ordena que, para apaciguarlo, se hagan sacrificios y ceremonias en su honor (Herodoto, I 167). Otras veces ordena la Pitonisa que los huesos de un héroe se trasladen desde el sitio en que reposan a una nueva tumba que debe recibirlos; así el traslado de los huesos de Orestes a Esparta (Herodoto, I 67 sig.), o los de Héctor a Tebas (Pausanias, IX 18, 5). En fin, también interviene el oráculo en la elevación de un héroe a la jerarquía divina, como en el caso de Licurgo (Herodoto, I 65). No todos los héroes vivieron o fueron consagrados en la época histórica. Algunos, desde tiempo inmemorial, fueron exaltados en toda la Hélade por la leyenda, y luego por la poesía. Véanse los que nombra Píndaro en las *Ístmicas,* 4, 26 sigs.

36 Es curiosa la existencia de unas tumbas de Dionisos: no una, sino varias (Diod., III 61, 2; Pausanias, IX 39; Plut., *Isis,* 35; etc.). Pero también hay tumbas de Zeus, el supremo dios olímpico.

lencia concreta, accesible a todos los humanos. La idea de gloria, de una distinción alcanzada con esfuerzo y en competencia con los demás, o contra la adversidad, predomina en la mente griega creadora de héroes, y se expresa en el espíritu agonístico de los juegos deportivos, cuyos vencedores fueron cantados por Píndaro.[37]

La ejemplaridad del héroe es un componente de la paideia griega. No cabe duda de que esta paideia fue, al principio, aristocrática; no tanto porque iba destinada a la clase noble, sino porque ensalzaba la nobleza en la figura del héroe. Esto explica que el ideal heroico subsista cuando evolucionan en sentido democrático las instituciones políticas, y cuando la filosofía democratiza la paideia.

Hacia 621 a. c., Dracón establece por primera vez en forma escrita el derecho consuetudinario ateniense. En esas leyes escritas se consignaba el culto de los héroes. Pero, antes de ese reconocimiento oficial, el culto obtuvo un reconocimiento más eficaz en los textos poéticos. Fue la poesía, más que la política, la que contribuyó a extraer de los mitos y leyendas heroicos un ethos que se consolidó y se mantuvo a pesar de la evolución social. El griego no estimaba los poemas homéricos sólo por su valor literario o religioso, ni los consideraba sólo como divertidos libros de aventuras. Los dioses son inimitables, pero no los héroes. Y si, como es probable, existió una poesía prehomérica, cabe suponer con fundamento que sus cultivadores, al servicio de los reyes primitivos, emplearon como temas el material todavía caótico de las gestas heroicas. Homero y sus antecesores, Hesíodo, Píndaro: todos esos poetas contribuyeron a dar forma y a exaltar la ejemplaridad de la figura heroica.

Cualquier hombre que, con sus actos, realiza una ἀρετή, es un ἄριστος. La ἀρετή no representa una virtud moral, sino una excelencia; la ἀριστεία no es la condición social y política del aristócrata, sino la superioridad humana. Quienes la obtienen forman una aristocracia que puede o no estar institucionalizada, pero cuya eficacia directa es la de su ejemplaridad.

La intervención de los dioses en las gestas de los héroes; la intervención de unos y otros en las gestiones de los hombres: esto

[37] La palabra ἀγών, que significa primariamente asamblea o reunión, y en particular la de los dioses, designa más tarde el lugar donde el pueblo se reúne para adorarlos. Ya en Homero, el término se emplea para designar el emplazamiento de los Juegos públicos, y en Herodoto los Juegos mismos. Aún en el sentido de acción militar que la palabra adquiere finalmente, se distingue de πόλεμος, que es la guerra sin ceremonias ni virtuosismos caballerescos. Cf. Jaeger, *Demóstenes,* cap. VIII.

tiene significado primariamente religioso. Lo que tiene significado político es la relación de los dioses y los héroes con la realeza. Sólo por este aspecto la vieja aristeia puede considerarse aristocrática; pues, cuando desaparece la βασιλεία en el sentido monárquico, se acentúa todavía más la ejemplaridad de la virtud heroica como base de la formación humana.

La leyenda de Pélops lo ilustra en forma dramática; y muy significativa, porque este personaje está asociado a la fundación de los Juegos Olímpicos.[38] Por decisión del rey Oinomaos, la mano de su hija Hipodamia estaba reservada para quien lo derrotara a él en las carreras de carros; gesta difícil, habida cuenta de que el suyo iba tirado por unos caballos que le obsequió Ares, el dios del espíritu combativo. Muchos contendientes fracasaron, y murieron en el intento. Hasta que Pélops, a quien Poseidón, el dios de los terremotos, había dado también unos caballos, ganó la carrera, y con ella a Hipodamia y el reino de Oinomaos; pues éste, muy convenientemente, falleció durante la carrera.

El carro es simbólico. Es arma de combate y de lid deportiva. Sobre él regresa el vencedor en la guerra, lo mismo que el triunfador en los Juegos. Sobre él marchan los reyes, y hasta los dioses. También es simbólica la obtención del poder mediante una victoria deportiva; pues, aunque Pélops es divino, es a la vez suficientemente humano para contraer nupcias con una mortal. La filiación del poder es divina y humana a la vez, y esta mezcla tiene otras presentaciones. La palabra κράτος, que significa poder, tanto en el sentido de fuerza física como en el de dominio político, se emplea también para designar el emblema o blasón. En el deporte y en la guerra, el vencido no sólo pierde su poder, pierde su blasón, y el vencedor lo incorpora al suyo propio, apropiándose de este modo la fuerza del vencido. Pero el κράτος es atributo no sólo de los héroes, las dinastías reales y las familias nobles; es también fuerza y emblema de los dioses.[39] En fin, la palabra ἄναξ, que significa señor, y designa la realeza en plenitud de poder (βασιλεὺς ἄναξ), se aplicaba a los dioses, especialmente a Zeus y Apolo, y sigue empleándose cuando la realeza ha desaparecido.

El complejo que forman el dios, el héroe y el rey tiene un significado social y políticamente aristocrático. La educación agónica

[38] Pélops, nieto de Zeus, hijo de Tántalo y de Níobe, se distinguió en los Juegos Olímpicos "más notablemente que cualquier otro": Pausanias, V 8.

[39] Cf. G. Murray (y otros autores) en *Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908; J. G. Frazer, *Les origines magiques de la royauté* (trad. francesa del original inglés), Paris, 1920.

se reserva para unos predestinados. Pero el ethos heroico trascendió estas limitaciones; contribuyó a formar una idea del hombre griego, y no sólo el ideal de una clase. La evolución de los Juegos marca visiblemente esa amplitud progresiva de un ethos que, desde su origen mítico y aristocrático, va calando hasta las clases populares. Originariamente, los Juegos tuvieron un sentido religioso, el cual no se perdió cuando se convirtieron en fiestas deportivas periódicas, con carácter panhelénico.[40] Según la tradición, los Juegos Olímpicos, que se celebraban cada cuatro años en honor de Zeus, se fundaron en 776 a. c. Las fechas de estos festivales quedaban fijadas de manera tan precisa en el recuerdo de los griegos, que su periodicidad sirvió de referencial para marcar la sucesión del tiempo. Gente de todas partes acudía al Santuario de Altis, en Olimpia: un antiquísimo recinto amurallado, en el que se encontraban el templo principal de Zeus en Grecia, el pequeño estadio y los θησαυροί, o sea los tesoros y archivos de varios estados griegos. Pero esa gente de tan varia procedencia se dividía en dos clases, como en toda fiesta deportiva: los espectadores y los participantes. Durante mucho tiempo, estos últimos fueron sin duda miembros de familias eminentes. La enorme lista de los vencedores, desde 776 a. c., hasta 217 d. c., recopilada por Julio el Africano, ha llegado hasta nosotros en las *Crónicas* de Eusebio Pamfilio. Esta cronología no permite fijar el momento en que empezaron a competir por la corona de olivo algunos atletas populares. Tal vez las estatuas de los vencedores, erigidas en torno al templo mayor, hubiesen podido ilustrarnos. Pero Teodosio, llamado el Grande por alguna razón, decretó en el siglo IV de nuestra era la destrucción de los santuarios paganos; y de este modo el ethos olímpico, que tuvo un origen religioso y real, sufrió una muerte imperial y religiosa después de haber sido profano y popular.

El deporte no fue para los griegos sólo cultura física, sino cultura moral. Desde Grecia existen las reglas del juego. Los juegos no eran exhibiciones, sino competencias reguladas. El espíritu olímpico es luminoso. Aquello que exhiben los atletas es la capacidad humana de vencer, mediante un ejercicio metódico y una severa disciplina, a esos factores de la vida que son el destino y el azar. Éstos son poderosos, pero están en la penumbra. Lo que se ofrece

[40] Los más importantes fueron, además de los Olímpicos: los Píticos, los Nemesios y los Ístmicos. Las fuentes antiguas son los historiadores: Herodoto, Tucídides y Pausanias. Entre los estudios modernos resaltan los de Gardiner: *Olympia. Its History and Remains,* 1925 y *Athletics in the Ancient World,* 1930. También Forbes, *Greek Physical Education,* 1929.

a plena luz es el κράτος exclusivamente humano, el poder de un esfuerzo dedicado a lo in-necesario. El meollo del espíritu olímpico, en su aspecto profano, es el lujo lúdico. El hombre juega cuando la fuerza le sobra. El juego deportivo, como la sonrisa, son signos de abundancia vital.

En las cosas de la vida no hay estabilidad (ἀσφάλεια), dice Herodoto; todo en el hombre es azar (συμφορή).[41] Pero no todo. Los poderes celestiales son inescrutables, celosos e invencibles. A pesar de esto, el hombre griego encuentra una manera de liberarse, justamente en unos festivales dedicados a honrar el poder divino. Esta manera no es declarada, pero sí efectiva. Lo más patente es que los griegos, habiendo humanizado a los dioses, sienten a su vez envidia de ellos, y así divinizan a sus héroes, quienes emulan, con su gran poder, el insuperable poder divino. Lo menos patente, pero más efectivo aún para la liberación, es el ethos profano de la competencia deportiva. En ella se sienten los atletas, y también los espectadores, dueños seguros de sí mismos; invencibles todos, incluso los derrotados, en la certidumbre de esa ἀρετή o capacidad de hacer algo a lo que nadie les obliga, ni siquiera los dioses. Sólo puede tener virtud el hombre libre.

El contraste de este espíritu olímpico con el espíritu dionisíaco es manifiesto. El ethos heroico y deportivo es luminoso. Apolo, nacido en Delos, "la isla radiante", y llamado φοίβος, el luminoso, tiene bajo su advocación la poesía, la música, todas las artes que son vocaciones in-necesarias, como el deporte mismo, y propias del ἐλευθέριος, del hombre libre. Dionisos parece exigir del hombre el reconocimiento de su fallida condición; lo hace sentirse otra vez envuelto en la necesidad, aunque sea para promover su exaltación. Pero sólo requieren exaltación los decaídos, y la exaltación dionisíaca es mística u oscura, depende del más allá y es transitoria. Sólo cuando Dionisos se aviene con Apolo podrá normalizarse la exaltación, como fuerza promotora constante: logrando que la serenidad apolínea pierda su aplomo artificial y resulte costosa. A partir de entonces, el esfuerzo heroico se traslada al interior. Con la filosofía, el espíritu agónico dejará de ser preeminente.

En Delfos, la morada del más griego de los dioses, tiene lugar su reunión con el más extraño de ellos. La antigüedad de Delfos como centro religioso se remonta hasta la época micénica.[42] Su

[41] I 86 y I 32, respectivamente.

[42] Véase M. N. Nilsson, *The Minoan-Micenaean Religion and its Survival in Greek Religion,* en *Acta regiae litterarum Lundensis,* IX, 1925.

historia, como la del mismo Apolo, es incompleta y confusa. No podemos precisar el momento en que esa divinidad se entroniza en el Santuario que se hará famoso, con el nombre de Apolo Pítico. Se sabe que, ya establecido Apolo en Delfos, se celebraban periódicamente en los cercanos montes del Parnaso unas ceremonias nocturnas, dedicadas a Dionisos, las cuales conservaban los caracteres extáticos del culto primitivo. De esta vecindad nació un parentesco. Los sacerdotes del templo no sólo tuvieron que tolerar, sino que llegaron a patrocinar y difundir el culto dionisíaco. El oráculo lo instituye en lugares donde no se había adoptado, particularmente en el Ática.[43] Probablemente la influencia de ese culto era ya demasiado vigorosa. Una prudencia apolínea aconsejaría tal vez, a quienes podían decidir, la adopción y el pulimiento de la nueva divinidad; tal vez no hubo tal decisión deliberada, ni un cálculo de los resultados que produciría la conversión de Dionisos en un dios délfico. El hecho es que, a partir de un cierto momento también impreciso, Apolo empieza a compartir con Dionisos las celebraciones religiosas inscritas en el calendario de Delfos.

Por su parte, Apolo se convierte en un dios catártico. Los βάκιδες, que buscaban la purificación por la vía mántica, quedan bajo el patrocinio de Apolo.[44] Desde antiguo existía la creencia de que este dios podía conceder a los mortales el don de anticipar el porvenir. Bajo el influjo de Dionisos, adoptó él mismo la mántica extática, la profecía por inspiración. Fue justamente esta mántica extática la que dio mayor fama y prestigio al Apolo délfico. En la atmósfera misteriosa del santuario, celada a la mirada de los profanos, embargada por los vapores embriagantes y en el arrobo místico de la posesión divina, la Pitonisa libraba a los mortales la revelación de Apolo, ante la cual se inclinaba toda Grecia.[45]

Más que esa adopción de rasgos dionisíacos en el culto apolíneo, la cual tiene importancia para la historia religiosa, lo que importa retener es el hecho de que los mortales solicitaran la ayuda oracular, no para una participación en el misterio, o para los fines de una redención, sino para los negocios de este mundo. El contraste

[43] Pausanias, I 2, 5.

[44] Singularmente Melampo, a quien Herodoto considera el fundador del culto dionisíaco (II 49), y de quien se decía que recibió el don profético de Apolo.

[45] Fuentes antiguas sobre la mántica oracular: Cicerón, *de Divinatione,* Plutarco, *de Pythiae oraculis,* etc. Colección de oráculos reunida por R. Hendess en *Oracula graeca quae apud scriptores Graecos Romanosque extant,* Halle, 1877. Bibliografía moderna abundante; por ejemplo, W. R. Halliday, *Greek Divination,* Londres, 1913; H. W. Park, *A History of the Delfic Oracle,* 1939.

entre el escenario impresionante de la ceremonia, por la cual el suplicante entraba en comunicación con la divinidad, y el carácter práctico, a veces trivial, de las consultas, es significativo. Lo que queda de Dionisos, más que la mántica extática, por el lado religioso, es la conciencia, por el lado humano, de una incapacidad de resolver las dificultades de la vida sin una guía y propiciación superior.

Lo que enseña Dionisos es que la suficiencia apolínea era una ilusión. La filosofía, que no se hace ilusiones, habrá de confirmarlo.[46] El mismo Apolo era insuficiente: el dios de la luz no podía vivir sin Dionisos. Juntas las dos divinidades, corrigen la ὕβρις humana, no con la amenaza de una sanción, sino promoviendo la auto-conciencia. El saber de sí mismo también es una luz, y en este sentido apolíneo; pero implica a la vez la luz apolínea y la sombra dionisíaca. Apolo, antes de Dionisos, era tan deslumbrante que no permitía ver. El griego ya plenamente individualizado, consciente de que la vida transcurre a media luz, queda dispuesto a recibir la última iluminación histórica, que es la del saber filosófico.

[46] Platón, *Fedón*, 189 c sigs.

Capítulo Cuarto

LA FORMACIÓN POLÍTICA DEL HOMBRE

Los poetas y los sabios

§ 22

¿Por qué los poetas y los sabios, y no precisamente los políticos? Los políticos representan un nivel de individualidad; no contribuyen a alcanzarlo. Explorando el proceso de individuación del hombre griego, hemos encontrado una línea de evolución en las relaciones con lo divino. Correlativa de esta línea es la evolución en las relaciones interhumanas. Solamente los requerimientos de la exposición justifican que estas dos facetas del proceso queden separadas. Al pasar del mundo religioso al mundo político, surge esta cuestión: ¿qué es lo constituyente de un *mundo* político?

El mundo es una realidad que el hombre sobrepone a la realidad; es una creación humana que se hace con palabras. Diríase que, sin la palabra, hay acciones y experiencias, pero no hay mundo. En rigor, la palabra no se desprende de ninguna forma de comportamiento, no sólo como componente suyo, sino además como expresión de su sentido. Son las palabras las que dan coherencia a las experiencias religiosas, y constituyen con ellas esa comunidad que es el mundo religioso. Las creencias y las devociones no son más que la materia básica de este mundo. La política es cosa de palabras, de manera más notoria aún, porque ella *se hace* con palabras: la experiencia política es eminentemente verbal. Con la política ocupa el logos griego un ámbito de significaciones vitales desconocidas hasta entonces. Pero la palabra que contribuyó inicialmente a la formación del mundo político no fue política en sentido estricto.

Los exploradores de ese nuevo mundo fueron los poetas y los sabios. Luego vendrán los filósofos, cuya reflexión recae sobre un mundo político ya constituido. La palabra de los poetas y los sabios reveló la posibilidad existencial de esa forma de relación entre los hombres que es la política. En la historia griega, ellos representan una fase intermedia entre la palabra religiosa y la

palabra política, cuya expresión más alta es la ley. Su testimonio corresponde a una humanidad que tiene un grado avanzado de individuación, pero que todavía no está bien acomodada en las nuevas instituciones estatales.

El significado de ese mensaje ha de encontrarse hermenéuticamente. Es fidedigno, pero no literal, y no depende de que algunos de esos hombres hubiesen tenido participación activa en los asuntos públicos. Ellos contribuyeron a formar una σοφία que era condición de la actividad política en general, sin quedar involucrada de manera directa en la evolución de las instituciones. La contribución a la sapiencia es, desde luego, más notoria en los dichos de los sabios; pero también los poetas revelan el nivel de autoconciencia que permite la coexistencia de los hombres en ese régimen verbal que es la política. Y más que permitirle organizar su vida con palabras, la individuación *obliga* al hombre a existir desde entonces, para siempre y sin evasiva posible, como animal político.

La práctica política fue, y sigue siendo, formativa; pero era indispensable que se formase antes el hombre capaz de recibir esta índole de formación. Todo hombre es ser-político, por el hecho de la formalización de sus relaciones con los demás en el seno de la comunidad. El político es el especializado; su existencia, en tanto que hombre, no lo distingue de los demás sino por su vocación. Él y todos se encuentran ya en el mundo político; y si él contribuye alguna vez a modelarlo o asentar sus bases, entonces actúa como un σοφός, no como un político. La ἀνθρώπινη σοφία, como sapiencia política, es una vocación distinta, sin la cual el mundo político no está completo.

Lo que llamamos el mundo, en su totalidad, y cualquier mundo englobado en él y que abarca un sector especial de la existencia, se estabilizan con estos soportes que son la σοφία, el ἔθος y la παιδεία. Éstas son formalizaciones de la conducta; a la vez, la palabra adquiere al expresarlas una formalidad nueva. Quiere decirse que esta fundamentación se acepta implícitamente, pero alguna vez ha sido formulada, y se formula de nuevo cuando el mundo está en crisis. En el mundo religioso, las palabras fundamentadoras no coinciden con la formulación textual de las creencias o la regulación de las ceremonias. Tampoco, en el mundo político, coinciden con la formalización jurídica. La fundamentación es formal en el sentido de que imprime una forma a la vida, o a un aspecto particular de las relaciones del yo con el no-yo.

La ley es taxativa, y es limitada por su alcance y su vigencia. La

sapiencia política es al mismo tiempo más imprecisa y más persistente: es aquello que la ley, y todo acto político concreto, tiene que realizar, y aquello que puede contravenir. Esta posibilidad de una insensatez política, y la consiguiente posibilidad de denunciarla, revelan que la sophía implica el ethos. Tampoco éste es un sistema normativo, legal o moral, sino un modo de ser. Lo implicado en el modo de ser es el "hacer bien" aquello de que se trata. Pero esta bondad del hacer no es, primariamente, sino la concordancia con el mundo en que se inscribe lo hecho. Y aunque la concordancia o la discordancia son perceptibles, no pueden referirse nunca a unos preceptos casuísticos. Su apreciación es intuitiva, y depende en cada mundo de un cierto sentido específico: el sentido religioso, el sentido político, el sentido estético. Todos deben entenderse, en este punto, como formas del sentido ético en las respectivas vocaciones. El hombre que contribuye a afinar y difundir el sentido ético del mundo político es el sabio político: un hombre que, la mayoría de las veces, carece de vocación política, pero contribuye a la paideia política.

Pues la palabra paideia no designa ahora un sistema pedagógico, o un instructivo político, sino algo anterior y superior: es la enseñanza que imperceptiblemente prodigan la sophía política y el ethos del mundo político. Se puede hablar, y es inevitable hablar, de la educación política, como una de las misiones que debieran cumplir los activistas, y que a veces cumplen sin pensarlo. Pero este tipo de formalizaciones verbales, indispensables en el mantenimiento del mundo político, no convierten a la paideia en una fórmula directiva. Las fórmulas directivas son siempre, ellas mismas, actos políticos, con unas finalidades circunstanciales.

El concepto de paideia representa el hecho de que la política en general, cualquiera que sea su programa, produce efectos formadores; o deformadores. La lección de la política es vital. Cuando ella comienza en Grecia, el hombre aprende a vivir de una manera nueva; y desde entonces tiene que vivir aprendiendo de la política, quiera o no. Porque de este sistema de vinculaciones no puede desasirse, y recibirá las consecuencias de una buena política, o de una mala política, aunque no sea consciente de ellas; es decir, aunque su sentido político no esté bien despierto. De lo cual se infiere que no es posible por definición un puro pragmatismo político: un mundo político sin paideia. Este es un mundo de sentido, en el que no entra nada que sea indiferente.

El sentido político se inicia en Grecia con las primeras expresiones reflexivas sobre el sentido de la vida. El sentido de la vida

es tema de reflexión cuando la vida pierde sentido. En la etapa pre-política, este sentido es implícito. Pero la evolución en las formas de comunidad produce una distensión de los vínculos tradicionales. Se vive en estado de crisis mientras los nuevos vínculos no llegan a formalizarse y a ser efectivos. Entre tanto, la vida se convierte por primera vez en una *cuestión* vital, en un asunto que debe examinarse. El sentido de la comunidad se presenta como sentido de la individualidad; es decir, como la cuestión, que siempre habrá de ser problemática, de las relaciones del individuo con la comunidad.

La posteridad hablará con más frecuencia y elocuencia de este problema, porque habrá de contar con una tradición política. Al mismo tiempo, el sentido político será menos dramáticamente problemático que en esa fase de la historia griega; porque la integración del individuo en la comunidad se presentará como una cuestión de debate ideológico y de medidas pragmáticas, mientras que el griego no disponía de una tradición política, y tuvo que establecer las bases de una ideología. Política es crisis permanente; pero el griego tiene la experiencia única que es la revelación del carácter crítico de la vida. El puesto del hombre en el mundo no era todavía el tema de un pensamiento sistemático; era la vivencia de una cuestión que se presentaba por primera vez. Vivir políticamente era aprender a poner en crisis la vida. Este aprendizaje es la paideia política en acción: una acción íntima, que no se confunde ni con la teoría política ni con la actividad política. La posición del hombre en el mundo era algo que el hombre mismo tenía que establecer.

La formación de un mundo político habría de resolver en parte la cuestión; de tal manera que los problemas posteriores habrán de ser problemas específicamente políticos, relativos a fines y medios concretos. Para el griego, el problema era pre-político, y de carácter existencial. Pues esa misma constitución de un mundo político, que habría de forjar nuevas vinculaciones del individuo con la comunidad, y crear nuevas formas de vida, presuponía el hallazgo de la individualidad. Este hallazgo produjo un desglose de la vida, que hoy damos por descontado, cuando para el griego lo que se daba por descontado era la unidad. Este desglose es la distinción *vital*, y no meramente conceptual, entre vida privada y vida pública. El logos político producirá la primera racionalización del aspecto público de la vida; el logos filosófico formalizará la diferencia entre el uno y el otro, y con Sócrates establecerá a la vez esa formalización del aspecto privado que se llama la moral.

Para nosotros, la distinción entre los preceptos de la ley y los de la conciencia, y su posible conflicto, son componentes reconocidos del problema de la vida. Implícitamente, sabemos que el sentido de la vida dependerá del modo como resolvemos esa tensión problemática. Lo implícito, pues, es que el sentido depende de nosotros mismos: tener sentido es dar sentido, y esto implica la posibilidad de más de un sentido. Para el griego, la necesidad de dar sentido a la vida se presentó como una revelación. De repente descubrió que tenía que vivir de sus palabras. Esta liberación era angustiosa. El hallazgo de la libertad traía la convicción de que la vida es problema; y la ansiedad de ser libre no se resolvería, en lo que cabe, mientras el individuo no realizase el sentido con *una palabra común y vinculatoria:* la de los sabios y los poetas, la de los legisladores y los filósofos.

Por esto, no podemos hablar en rigor del sentido de la vida en un tiempo anterior al mundo político. La vida no tenía entonces sentido porque no era problemática, y quienes la vivían no tenían conciencia de otro sentido posible. El sentido lo da la conciencia del problema. Este problema se plantea para cada uno, en la posteridad, con los términos de unas actitudes y decisiones concretas. En los inicios de la vida política se planteó como esa conciencia de la condición humana que está en la base de lo que llamamos humanismo. Y como el sentido es siempre sentido declarado, también el humanismo es pura cosa de palabras.

§ 23

Por un lado, la formación del mundo político altera las relaciones del hombre con lo divino; por otro lado, esta nueva organización de las relaciones interhumanas introduce cambios en la relación del hombre con la naturaleza. La integración de los tres términos de toda posible relación vital comienza a percibirse cuando nace la política propiamente dicha. La ley, reguladora de la convivencia, sustituye al orden religioso tradicional. También se expresará en actos legislativos una nueva modalidad, profana y puramente humana, de la relación con la tierra. La política trae consigo la economía.

Economía es libertad. En el más riguroso sentido, el hecho económico no existe sino cuando el hombre despoja a la naturaleza de toda significación religiosa: cuando se siente autónomo, y por

tanto capaz de transformar sus relaciones con ella en un verdadero régimen. Eco-nomía implica auto-nomía: lo decisivo es el concepto de nomos o ley. Las actividades prácticas del hombre primitivo, conducentes a satisfacer sus necesidades primarias, no constituyen estrictamente un régimen económico. Lo que cambia, al pasar del mundo primitivo al mundo político, es la disposición del hombre, su manera de concebir aquellas actividades productivas.

Naturaleza es destino: es lo que está más allá de las voluntades. Pero cuando su necesidad se impone por designio divino, ese destino es imprevisible. La literal profanación de la naturaleza consiste en reconocer que su necesidad es intrínseca, y por tanto calculable. Entonces es el designio humano el que se impone a la naturaleza. La economía no es naturaleza: es una acción humana *proyectada* que recae sobre la naturaleza. Cualquiera que sea el régimen económico de la comunidad, lo uniforme y fundamental es el hecho mismo del proyecto y de la regulación. En un momento de su formación histórica, el griego descubre que las relaciones con la tierra son variables y legislables. Solamente un ser existencialmente autónomo puede introducir el nomos, que es acto de libertad, en el orden de la necesidad, que es la naturaleza.[47]

La Tierra fue divinizada. La diosa Γαῖα, que engendró a los Titanes al desposarse con Poseidón, el dios de los mares, recibía el culto de los griegos en Delfos antes que el propio Apolo. Pero ya en la *Ilíada,* la Tierra desciende de su morada celeste y se convierte en algo tan terrestre como la patria; φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, dice el poeta: la querida tierra paterna. Como en los idiomas modernos, en griego la palabra γαῖα designará la tierra en todas sus acepciones, inclusive el barro que se emplea en alfarería. El símbolo mítico de la unión entre Poseidón y Gaia, o sea entre el agua y la tierra, se transformará después en la concepción de ambos como elementos físicos de la realidad.

Pero la noción de tierra envuelve para nosotros otros significados, como los de terreno y territorio, para los cuales emplea el griego con preferencia la palabra χώρα. Primariamente, la chora designa el lugar, y es equivalente al latín *locus,* lo mismo si se trata de la ubicación espacial, que de la posición que alguien ocupa. En la *Odisea,* esta palabra se emplea para denominar lo

[47] Sobre el tema de la *teoría* económica antigua, véase la obra de Glauco Tozzi, *Economisti greci e romani,* Milán, 1961 (trad. española, Fondo de Cultura Económica, 1968), y la bibliografía que él cita. Sobre la evolución del régimen de dominio de la tierra, véase P. Guiraud, *La propriété foncière en Grèce,* 1893.

que llaman los romanos *rus*, o sea la tierra en el sentido del campo, por oposición a la urbe. También significará la hacienda, como fundo o propiedad rural; y el territorio, en el sentido político de patria.[48]

Lo que revelan estas variadas acepciones de la gaia y de la chora no es sólo la permanencia de una vinculación, sino el cambio en los modos de vincularse. Desde el γένος primitivo, en cuya unidad no existe distinción real entre lo humano y lo no humano, hasta las discusiones que desde el siglo v a. c. tenían lugar en la Asamblea ateniense, y en las cuales se trataba de la regulación del comercio y del régimen de propiedad, la formación del mundo político-económico es paralela al proceso de individuación del hombre.

Este proceso no está determinado por causas necesarias. Es obra del carácter; es decir: el carácter mismo se forma paulatinamente en los actos que modifican las antiguas instituciones. El genos es la familia, en un sentido amplio. Pero, en tanto que institución social, no sólo mantiene la vinculación entre los miembros presentes, sino entre éstos y los antepasados, en una continuidad y solidaridad que se precisan en la noción *genérica* o genealógica de estirpe. Sin embargo, la unidad del genos no se establece sólo por la consanguinidad, que es un vínculo humano, sino que abarca la tierra y cuanto hay en ella. El suelo de la residencia, los árboles, los animales y los enseres que nosotros consideramos pertenencia de los hombres, pertenecen a la comunidad, como los hombres mismos. El individuo no posee una conciencia de su singularidad frente a otro individuo y frente a las cosas que lo rodean y le permiten vivir. Esta conciencia promueve la posesión de bienes: la relación de posesión implica una previa diferencia entre el poseedor y lo poseído, y entre aquél y cualquier otro posible poseedor.

Por esto, el régimen primitivo de posesión comunal de la tierra no es, en rigor, ni una posesión ni un régimen. Representa un estado embrionario de la individualidad, en el cual el hombre está arraigado en la chora como los árboles; y más fuertemente aún, porque la vinculación no es natural, ni es económica, sino religiosa. La integración y solidaridad son totales. Tanto como la sangre, pues, es el suelo la base de la comunidad. De hecho, al evolucionar la sociedad, el factor de integración más persistente es el suelo. Las vinculaciones genéticas se diluyen en la coexistencia de muchos genes; pero a éstos los une todavía el suelo patrio. La

[48] ἡ χώρα ἡ Ἀττική: la tierra ática, dice Herodoto (9, 13).

palabra patria que heredamos de los griegos es el eco verbal de una cohesión primitiva que no desaparece. Y así podemos hablar aún de nuestra tierra, sin pensar en la geografía, y sin implicar la idea de un dominio económico. La tierra que nos vio nacer no es la que poseemos: es la que nos posee.

La comunidad no es un puro tejido de relaciones humanas. Algo no humano está siempre incorporado en ella, y esto es la sede común, la residencia de nuestras actividades, la base respecto de la cual todos los títulos individuales de pertenencia son equivalentes. La patria evoca a los padres o los antecesores; pero incluso cuando se constituye el estado-nación y surge el nacionalismo, esta disposición amorosa y celosa hacia el territorio nacional usa todas las metáforas para realzar su carácter sobre-humano, sagrado, inviolable. Puede perderse en el patriotismo el sentido de solidaridad entre un hombre y otro hombre; pero todos habrán de olvidar sus diferencias cuando se invoca la solidaridad nacional, ante una amenaza extranjera. La tierra se convierte entonces en categoría política y en mito político a la vez. La fidelidad que ella reclama, como suelo patrio, es una mezcla de sentimiento y de interés económico. Y así, de la nueva mitología surge una nueva heroica: el nuevo culto que ensalza, cuando ya murieron, a los hombres que forjaron la independencia de la tierra, a quienes la defendieron, o a quienes la ilustraron con sus actos.

Del genos a la polis, la evolución de las instituciones comunitarias marca la progresiva individuación del hombre con la introducción del poder, como factor en las relaciones sociales. El poder es esencialmente ambiguo; es cohesivo y disociante al mismo tiempo: de ahí su dinamicidad. No pudo ser factor en el genos primitivo, porque implica la experiencia de posesión, y ésta a su vez implica la diferenciación efectiva entre vida privada y vida pública. Pero el poder no se define externamente. Aunque se cuantifica como fuerza económica o política, sólo hay poder cuando hay ambición de poder. Esta es una fuerza netamente humana, y sólo puede promoverla una diferenciación.

En el genos no hay diferencias. La diferencia entre un genos y otro puede resolverse en la unión de ambos, con base en un territorio común, y con los vínculos que se establecen entre οἱ ὁμογάλακτης, los hermanos de leche, cuya relación se institucionaliza en la φρατρία o hermandad: algo equivalente a lo que se llama el clan. Varios clanes agrupados constituyen la tribu, o φύλη. El territorio habitado por la tribu, organizado como un distrito definido, se llamaba primitivamente δῆμος. Con tal significado aparece

esta palabra en los poemas homéricos. Luego pasa a designar la población humana de este terreno. Más tarde aún, el hombre de *esta* tierra será, en general, el hombre de *la* tierra, el rústico. Con esto el demos se contrapone a la población urbana; y dentro de la urbe misma, se contrapone, como clase popular, a la clase de los εὐδαιμόνες: literalmente, los bienaventurados, cuya felicidad consiste en el disfrute de unas posesiones. En suma, lo que empezó significando el territorio, acaba significando lo que nosotros llamamos el pueblo: el hombre común.

La chora, que fue el suelo común, se subdivide en propiedades privadas, cuyos productos se comercializan usando monedas de valor fijo, y la palabra designa entonces la hacienda, el fundo o feudo de un genos nobiliario. Al mismo tiempo, las viejas organizaciones comunales se convierten en clases sociales,[49] y se transforman las jerarquías del mando, desde la realeza hasta la república democrática.

Persiste, incluso en la polis, ese vago sentimiento religioso de una vinculación de los hombre con la tierra, como fuente de vida y destino del cuerpo en la muerte. Todavía hoy, los hombres que anhelan ser sepultados en la misma *nación* o suelo *natal*, no sabrían (ni desean) explicar racionalmente esta adherencia a la madre tierra. Este sentido de maternidad (o paternidad) de la tierra se mantenía vivo en Grecia con los festivales dedicados a divinidades que patrocinaban las estaciones y las fecundidades.

Pero, en el genos, la vinculación del hombre con la tierra es inmediata, irreflexiva, no pensada o evocada en una con-memoración. El suelo y cuanto en él arraiga, sus productos, el agua, los animales y el aire mismo, junto con los hombres, constituyen la unidad vital indivisible y homogénea. El daño que pueda recibir cualquiera de esos componentes que nosotros consideramos distintamente, es inferido indistintamente a la totalidad. La acción reparadora puede ser ejercida por cualquiera de sus miembros hu-

[49] Según la constitución de Solón, Atenas incluía 12 fratrías y 360 gene o familias patricias, al lado del demos o elemento popular, en el que no existía clasificación interna. La reforma constitucional de Clístenes modificó esta organización, pero no su sentido. De las bases vitales primitivas, que eran la genealogía y la tierra, las clases superiores conservan la primera, más o menos diluida, por vínculos de consanguinidad, y conservan la segunda, aunque no siempre, por posesión: como hacendados. El demos sólo conserva el recuerdo de su origen territorial, y su condición desheredada la compensa con la adquisición del poder político en la urbe. Véase, como testimonio antiguo de estos movimientos sociales y políticos, Aristóteles, *Política* y *La Constitución de Atenas*.

manos, y recaer sobre cualquiera de los miembros, humanos o no humanos, del genos o de la phylé agresores. La solidaridad vital es tan completa, que en rigor no puede llamarse así, porque sólo son solidarios los autónomos. La verdadera solidaridad no es una situación dada, sino creada en un ejercicio voluntario que presupone la distinción entre los integrados.

El afán de poder nace de una distinción respecto del ser y respecto del haber. En la comunidad primitiva, la igualdad de los hombres no sirve de modelo para la posterior igualdad de derecho; la cual se establece por encima de las desigualdades de hecho, mientras que en el genos y en la phylé no hay conciencia de una desigualdad.

Sin embargo, es en el seno mismo de tal comunidad unitaria donde empezaron, no sabemos bien cómo, las distinciones. Acaso fue por el valor en el combate, o por la eficiencia en el trabajo, o por la capacidad de mando, que son excelencias desiguales entre los hombres. La guerra fratricida, de una fratría contra otra, pone a los hombres en la desigual situación de vencedores y vencidos. Cualquiera que sea, la desigualdad estimula la comparación, y ésta es una forma de auto-conciencia. Quien es distinto empieza pronto a sentirse distinto; a reflexionar sobre los medios de aumentar o suprimir las diferencias; a tomar iniciativas que, cualquiera que sea su dirección, resquebrajan la unidad primitiva. La individualidad se forma por un querer, que entraña un poder, y éste se afirma en un tener. La conciencia del yo va unida a la conciencia de lo mío.

La voluntad, llamada βουλή, nace de la diferencia y la acentúa. No es extraño que se aplicara este nombre a una institución nueva, el Consejo de los Ancianos, desde el cual esos miembros eminentes ejercían y hacían sentir su voluntad en forma rectora, moderadora, consultiva.[50] Este poder de las familias patricias se compensa en el curso del tiempo con el poder no heredado, sino adquirido por voluntad, que ejerce el demos en el ἀγορά, o Asamblea del Pueblo.[51] La creación de la Asamblea, como institución

[50] Originariamente, formaba parte del Consejo el jefe de cada genos y de cada phylé. Esta especie de Senado se encuentra igualmente en Roma, y ha pasado a diversas organizaciones políticas modernas. En Atenas, se llamaba todavía Βουλή al Consejo de los 500, instituido por la reforma de Clístenes.

[51] Ya en la *Ilíada* (2, 93; 18, 246) y en la *Odisea* (2, 69; 9, 112) aparece la mención del ἀγορά, en el sentido de asamblea en general, y en particular de Asamblea del pueblo, como contrapuesta al Senado o Consejo de los patricios. Por extensión, la palabra designa el sitio de la Asamblea, y también el mercado, pues ambos tienen lugar en la plaza pública, como el *Forum* de los

parlamentaria de la democracia, es un suceso tardío, de índole estrictamente política, en el sentido de que presupone el establecimiento de la polis y, dentro de ella, un empeño de la voluntad popular que se prolonga hasta obtener un reconocimiento de derecho.[52] Por primera vez, y para siempre desde entonces, la palabra, como discurso público, se convierte en instrumento de poder, en forma institucional.

El demos, la masa del hombre común, deja de ser amorfa; adquiere los rasgos que le permiten integrarse funcionalmente en la estructura de la comunidad. Al mismo tiempo que esta formalidad externa, el demos promueve una formalización interna. La forma es lo que distingue al pueblo de la masa; una forma que se adquiere eminentemente por la acción verbal. La masa no tiene voz; el pueblo tiene portavoz. Este nuevo poder que adquiere la palabra, y el don de ejercerlo públicamente, cambian las relaciones del hombre con el hombre, y promueven una aristocracia política, primero contrapuesta, y luego sucesora de la aristocracia nobiliaria en el ejercicio del poder público. Se puede ser patricio por una virtud adquirida, y no meramente heredada.

Esta democratización del mérito es una secularización. La βασιλεία, o monarquía hereditaria, lo mismo que la nobleza, apoyan su poder en una ascendencia divina o heroica. La dignidad inherente a esas jerarquías, la cual se llama justamente τιμή, que significa honor o dignidad, es en cierto modo impersonal, a diferencia del mérito logrado por la excelencia de un servicio. La democracia transforma el sentido de la timé; lo convierte en un honor individual, y hasta situacional, porque lo mismo se gana que se pierde, lo mismo puede ser otorgado o denegado con razón que sin ella.

En suma, la timé ya no es una condición nativa, sino relativa: depende de una relación entre los actos de un hombre y el reconocimiento de los demás. La democracia es, idealmente, meritocracia; y cuando el poder excede al mérito, democracia es demagogia. Recíprocamente, la aristocracia nobiliaria sólo puede ser

romanos. La capacidad forense, como don de hablar en público, recibía también en Grecia el nombre de agorá. La ἀγόρευσις significa la arenga o discurso, y como tal aparece en los textos homéricos.

52 Abundante bibliografía sobre la formación de la polis y su influencia en Grecia, como centro político y cultural. Inició estos estudios Fustel de Coulanges en su famosa obra *La cité antique,* Paris, 1864. Véanse además G. Glotz, *Histoire grecque, des origines aux guerres médiques,* I 4, Paris, 1925 y *La cité grecque,* Paris, 1928; W. R. Halliday, *The Growth of the City-State,* 1923; W. Jaeger, *Paideia,* vol. I (trad. española, Fondo de Cultura Económica, México, 1942).

demagógica cuando ha perdido el poder, y entonces renuncia a su timé tradicional. La virtud ejemplar y cohesiva del mérito en la democracia da un nuevo sentido a la comunidad. En rigor, es un constituyente de la auténtica comunidad: la conciencia de comunidad se funda precisamente en la conciencia de la individualidad. *Ser* individuo es una forma de *estar* en comunidad: estos términos son relativos el uno al otro, con una relación dinámica, variable, dialéctica.

§ 24

Agamenón, cuando se disculpa de haber arrebatado a Aquiles su tesoro, atribuye a Zeus, a la Moira y a las Erínias la ceguera que lo impulsó a ese desatino.[53] La patente insinceridad de esa disculpa es acaso el primer testimonio de una disociación entre el poder humano y el poder divino. En lo sucesivo, los reyes se declararán irresponsables, invocando ese origen celeste de su soberanía, en el cual sólo siguen creyendo los vasallos. El cinismo de los jerarcas antecede siempre la rebelión del pueblo. El propio Zeus se lamenta de que los hombres acusen a los dioses de los males que ellos mismos atraen con su insensatez, agravando los que vienen del destino.[54]

El destino es la μοῖρα. Esta palabra viene del verbo μείρομαι, que significa recibir la parte que a cada cual le corresponde, como el patrimonio, y en general aquello que a uno le toca en la vida: el lugar que le es dado ocupar, y la suerte, en el sentido de la buena o de la mala suerte. Cuando la vida está tejida con los hilos del destino y el azar, todo lo que sobreviene es un don divino, benéfico o maléfico. Entonces la moira es el hado, la diosa Μοῖρα, que somete a su designio a los hombres, y hasta a los dioses.[55]

La moira, como diosa o como suerte, marca la limitación de la existencia. Pero es de humanos rebasar los límites, y hasta los creyentes pueden actuar ὑπὲρ μόρον, contra el destino, aunque luego hayan de recibir una cruel retribución. La νέμεσις es ambigua; expresará el enojo de los dioses, pero en cierto modo coincide con

[53] *Ilíada,* 19, 85.

[54] *Odisea,* 1, 32 *ss.* Jaeger llamó por primera la atención sobre el significado de este pasaje, en *"Solons Eunomie", Sitzsungsberichte Berl. Akad.,* 1926, y luego en *Paideia,* I. Cf. G. Pascuale, *"La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima",* en *Civiltà moderna,* 1928; Rodolfo Mondolfo, *Moralistas griegos,* Buenos Aires, 1941.

[55] *Ilíada,* 16, 431.

la moira, en tanto que representa lo inevitable, lo que cada uno recibe por lo que hace. La iniciativa es libertad, pero con ella no se libera el hombre de las consecuencias, sobre todo cuando el acto es una transgresión. La némesis se distingue de la moira porque no es inopinada, como la suerte, sino encadenada al acto, como resultado previsible. La libertad del hombre hace que los dioses se vuelvan más consecuentes.

Es en este punto donde se pronuncia una sutil transformación de esas nociones: las consecuencias del acto, justamente por ser ineludibles, invitan a juzgarlo, como acto bueno o acto malo, y este juicio se va haciendo independiente del parecer divino. El ser que ya es capaz de percibir esta diferencia, de cualificar su propia acción y de tomar decisiones, es un ser liberado. Aunque mantenga su dependencia respecto de los poderes superiores, tiene el denuedo de enfrentarse a ellos: acepta las consecuencias, en parte porque provienen de Νέμεσις, la divinidad que va a personificar la retribución, y en parte principal porque se siente responsable de su propia conducta. La noción misma de una ὅπις θεῖον, de una venganza divina, presupone la conciencia de la autonomía humana.

Con el tiempo, la αὐτο-νομία tomará la forma de una aspiración a la αὐτ-άρκεια, ambas entendidas en sentido existencial. En este proceso, la idea de la μοῖρα se irá aproximando a la idea de la δίκη, que significa la justicia. Aquello que a cada cual le corresponde ya no será, o no será exclusivamente, un favor o una sanción divinos, sino algo objetivamente establecido, algo inherente a la cualidad de los actos. La justicia aparece con figura de equidad, de justicia distributiva; aunque lo distribuido no sea un bien, sino una posición: la del hombre que es justo por sus actos, o la del hombre injusto. El favor de los dioses se va opacando, cuando cada cual ocupa el lugar que le corresponde (o puede reclamarlo). Cambia de este modo el sentido de la responsabilidad: la moira expresaba una relación del hombre con lo divino, en la cual predominaban el destino y el azar, mientras que la dike expresa una relación del hombre con el hombre, en la cual predomina la libertad.

Paralelamente, la misma Moira divina evoluciona. Ya no es una, sino tres (las Parcas de los romanos). Una es Κλωθώ, la Hilandera, que hilvana los hilos de la vida en el presente. Otra es Λάχεσις, la Distribuidora, que cuida del pasado. La tercera es Ἄτροπος, la Inflexible, que tiene a su cargo el futuro. La tricotomía del destino simboliza el desdoblamiento de la temporalidad en sus tres momentos. El destino, que es limitación, ya no es unitario: se diver-

sifica en las dimensiones del tiempo. El nacimiento y la muerte son límites de la vida sobre los cuales el hombre no tiene jurisdicción. La sombra de la muerte siempre inminente acompaña a esta vida que se vive en un presente limitado por los umbrales del pasado y el futuro. Nada puede torcer a la Inflexible. Lo que nos ha adjudicado la Distribuidora en el pasado es irreversible. Es en la trama de la Hilandera, en la misma limitación temporal del presente, donde pueden entrelazarse unos hilos de vida que no son dados por esa necesidad, Ἀνάγκη, a la que Platón llamará la madre de las moiras.[56]

Pero cualquiera que sea la interpretación de ese desdoblamiento de la Moira, lo que resalta como un hecho, y por su significado, es la diversificación del destino. Como quiera que se denomine, destino es siempre necesidad; luego comienza a adquirir el significado de orden. Hay un mundo divino, y hay un mundo humano; la conexión entre los dos se mantiene firme, aunque el segundo tiene su propio principio de orden. El desdoblamiento concluye con la noción de un mundo natural, el cual recibe justamente el nombre de cosmos, que significa orden.

El mundo humano es el más inestable: al desintegrarse la unidad primitiva, el hombre gana en autonomía lo que pierde en confianza. El destino es inexorable; por esto mismo es base segura, mientras que lo más seguro en ese mundo liberado es la incertidumbre y la evanescencia de todas las cosas humanas. El sentido de la temporalidad de la vida se expresa en la sapiencia de los poetas como una vivencia de desamparo. Será preciso que el logos, con la filosofía, se convierta en razón-de-verdad, para que el hombre recupere alguna medida de seguridad interior. Pero fue preciso a su vez, para llegar a este nivel de existencia, que el hombre experimentase las sucesivas mutaciones de su ser y de su hablar que representan el logos religioso y el logos político.

Involucrada en este proceso está la germinación y evolución de las nociones morales, sobre la cual se han hecho notables estudios. Pero debe entenderse que esas nociones no son todavía conceptos de una moral propiamente dicha. Ésta no se constituye sino en tiempo de la filosofía. Cuando se habla de una moral prefilosófica, se proyecta a una etapa de gestación lo que en realidad no florece sino en otra etapa posterior, cuando la conciencia de su mismidad promueve en el hombre esa índole de reflexión que llamamos hoy pensamiento moral. Una moral es un sistema de vida,

[56] *República* X, 617c.

objetivamente constituido y reconocido. Su fuerza de obligar es independiente de la religión y del derecho. Pero no es el sistema moral lo que crea la filosofía. Las reflexiones filosóficas habrán de producir teorías sobre el hecho mismo de la moralidad. Los sistemas de moral nunca lograrán convertirse en efectivos regímenes de vida. En rigor, la filosofía no tiene una misión normativa. Su influencia en la vida se ejerce por otros conductos: la ciencia no tiene fuerza de obligar, y la moral filosófica no es ciencia.

Sin embargo, la correlación histórica entre filosofía y moral fue en Grecia algo más que una coincidencia. La filosofía es reflexiva. El régimen de la verdad que ella creaba fue lo que indujo indirectamente a los hombres a reflexionar en cada caso, siempre y por sistema: no sólo ocasionalmente, cuando las cosas van mal, o cuando el ánimo está decaído. La filosofía convirtió en *saber* moral las presunciones anteriores: reveló al hombre esa dimensión de su existencia que es la conciencia moral. La facultad de juzgar, de juzgarse a sí mismo, ya se ejercía. Lo que hizo la filosofía no fue sistematizar las experiencias y nociones comunes. Ella formó la base de una moral propiamente dicha al descubrir que esas nociones y experiencias ya no podían ser espontáneas. Esto es lo que significan históricamente la conceptuación socrática de la autarquía y el método mayéutico: la revelación de que, a partir de entonces, la vida *tiene* que ser reflexiva; que el sistema de vida llamado orden moral es algo aparte, y a la vez entrelazado con el orden legal y el orden religioso; en suma, que la coexistencia de estos tres órdenes es inestable, y a veces conflictiva. La moral aparece en la vida como solución y al mismo tiempo como problema. No hay moral sino donde hay problema moral.

Desde luego, la conciencia moral no despierta bruscamente. La revelación filosófica sólo podía ser eficaz si llegaba en el momento oportuno, después de unos antecedentes que formaran la debida predisposición. Y a pesar de esta continuidad, y de la oportunidad del momento, la recepción no se produjo sin trastorno. La sentencia de Sócrates es testimonio de que la institución filosófica de la moral era realmente innovadora: los hombres no se mostraban espontáneamente dispuestos a admitir que la vida entrañaba todavía otra índole de conflictos. El nuevo orden parecía descomponer la estabilidad lograda en la polis entre el orden religioso y el jurídico.

La moralidad estriba en una manera de actuar, distinta de las maneras anteriores. Pero el *orden* moral adquiere forma con palabras, y no con actos: es una manera de hablar. Palabras y actos

se combinan en el cambio de la manera de ser. Éste es el cambio que empieza a percibirse en la palabra de los poetas y los sabios.

Ya empieza a ser significativo el tránsito de la poesía épica a la poesía lírica. Este cambio de forma y estilo, además de su importancia literaria, tiene un significado existencial. Es manifiesto, y ha sido bien reconocido, que la lírica ofrece un mundo interior que no tiene representación en la épica. Los conceptos de objetividad y subjetividad sirven para caracterizar y contraponer estos dos estilos. En la épica, las emociones y pasiones de los hombres sólo adquieren relieve en tanto que se traducen en unos actos. La epopeya carece de intimidad. Las palabras del poeta sirven para exponer la acción ajena, de la cual él es un simple espectador. El lírico, en cambio, penetra en un drama poético que, muchas veces, es el suyo propio. La palabra emana directamente del ámbito interior del poeta, y nos lo hace accesible sin el intermediario de una acción visible y descriptible. Lo visible, aquí, no es sino el acto mismo de la creación poética, en el que participamos con la lectura; mientras que, en la épica, el poeta se interpone con su augusta neutralidad entre el suceso heroico y nuestra propia experiencia.

Pero, en la poesía griega, la diferencia entre los dos géneros es más señalada. La lírica representa la ruptura con el orden vital manifestado por la épica, y que ésta misma contribuye a asentar. La épica griega es algo más que un género literario, como será en épocas posteriores: es la representación de un mundo y contiene una paideia. A su vez, tampoco la lírica será en esas épocas posteriores el simple testimonio de un quebranto en la forma de vida establecida. En las literaturas modernas, el poeta puede optar entre varios géneros y estilos porque su humanidad ya está individualizada. En Grecia, por el contrario, la poesía lírica es uno de los signos primeros de la individuación, y esta palabra poética contribuye a dar forma a la individualidad humana. Los tres órdenes de vida, religioso, moral y jurídico, todavía no están constituidos ni coexisten, como en nuestro mundo. La gestación del orden moral trastornará el equilibrio de los otros dos. De suerte que lo singularmente significativo de la poesía lírica en Grecia es el cambio en la posición del hombre en el mundo: participando con su peculiar sapiencia humana a la gestación de un orden moral, la poesía participa al mismo tiempo en la evolución del orden religioso y del orden político. Ya no actúa de igual modo el hombre que, como veremos, es capaz de reflexionar a la manera desengañada de Arquíloco sobre la vida.

La evolución política, la de las nociones religiosas y morales, la aparición de nuevas formas simbólicas en la literatura, al lado de nuevas formas de vida económica, expresan conjuntamente el proceso de la formación del hombre. Si de la poesía lírica destila una nueva idea del hombre, podemos con certeza colegir que en los otros aspectos culturales aparecerán signos o indicios concordantes de la novedad. La evolución de los géneros literarios no es independiente de lo que en ellos se expresa, temáticamente, ni del modo de ser de quien los descubre o los cultiva. Cuando los géneros ya están formalizados, cada uno con su respectiva propedéutica, el ser que se expresa es el del propio poeta. En cambio, cuando la lírica nace en el mundo jónico, el ser expresado es el de la humanidad, en el conjunto de ese mundo: todos los hombres *empiezan* a ser según el modo revelado por el poeta.

La aparición de una nueva forma simbólica no es resultado de un puro artificio. En verdad, tampoco lo es la modificación de una forma ya consagrada. Lo que el fenómeno tiene de artístico, en el sentido de artificial o facticio, o sea su aspecto técnico y externo, revela algo más interno que un cambio de actitud del creador frente a las posibilidades estéticas de la obra. Las formas artísticas no evolucionan independientemente del ser que las produce. Es cierto que ellas tienen sus leyes propias, y esto mantiene la autonomía del arte frente a otras formas de acción y de expresión; lo cual permite que la obra conserve su vigencia estética cuando ya desaparecieron las condiciones que la hicieron posible. Pero estas condiciones estaban presentes en el acto creador, de suerte que la obra ofrece un doble testimonio: el artístico junto con el existencial y social. En suma: cualquiera que sea el valor literario de la poesía jónica, ella nos permite advertir que el hombre que se expresa líricamente ya no es el mismo que, unos siglos antes, se expresaba en la epopeya.

§ 25

La migración de los pobladores continentales de Grecia hacia las islas y costas del Egeo oriental, promovida por la invasión de los dorios, creó las condiciones para el desarrollo de la primera cultura de occidente que se constituye como cultura del logos. Cuando se componen los poemas homéricos en tierra jónica, esa civilización de emigrados lleva ya siglos de existencia. Las circuns-

tancias históricas y geográficas determinaron en gran parte sus caracteres peculiares.

En una emigración, el hombre queda desprovisto de aquellos apoyos y facilidades que le deparaban antes la familiaridad del ambiente, los hábitos adquiridos y hasta los vínculos de la tradición. Las tradiciones atan, pero al mismo tiempo guían; en ellas cifra el hombre la confianza de que el futuro será una imagen del pasado. Una vez desarraigado, y teniendo que enfrentarse a situaciones nuevas, el emigrado ha de forjar el futuro con su propia acción. Despiertan en él aquellas facultades, acaso desconocidas, que mantenía en potencia o en reserva, y que ahora le permiten cuidar de sí mismo y atender el presente sin otros auxilios. El tiempo ya no es como un testigo de la vida; la expectativa de lo desconocido aviva la conciencia de la temporalidad: las novedades aceleran el ritmo.

El avance en la individuación, promovido por ese tránsito, fue posible porque los emigrados que optaron por eludir la convivencia con los dorios y fundaron las colonias jónicas, no iban desprovistos hacia oriente: llevaban consigo el recuerdo de una civilización bastante evolucionada, como era la de fines de la época heroica. Además, el carácter insular y costero de las nuevas fundaciones hizo de sus pobladores un pueblo de comerciantes y marinos, lo cual contribuyó también a acentuar su individualidad. Esas actividades requieren un ejercicio regular de la iniciativa, pero también imponen la interdependencia, en la doble forma de la competencia y la cooperación. La práctica del comercio pone al hombre en una situación contractual con sus semejantes, la cual no se produce en la comunidad primitiva. La relación depende de una decisión y de un acuerdo, y cambia en cada caso, según la índole de la negociación. También esto aviva la conciencia de la temporalidad. El comerciante y el marino actúan sobre la base de un cálculo, anticipando el futuro, y disponiendo sus facultades y recursos de acuerdo con unos proyectos que se mantienen, se renuevan o se desechan, según ciertas condiciones a las que deben estar atentos en todo instante.

La individuación no la produce sólo el interés. Esta motivación es sintomática. Pero el interés privado requiere en sus inicios una disposición vital que sólo puede darse en el hombre cuando su comunidad ya no se amolda a formas establecidas, regulares y uniformes; para quien no puede haber un mañana que reproduzca sin alteración el ayer; un hombre convencido de que esta alteración depende de sus proyectos y de sus acciones.

En fin, el mar hace a los hombres liberales [57] porque no permite la rutina y da al navegante la sensación de independencia. El κυβερνήτης, de donde viene el latín *gubernator,* el gobernante o piloto de la nave, es el hombre que está aprendiendo a gobernarse a sí mismo: empieza con estos menesteres prácticos, de la acción exterior, y más tarde accederá al dominio interior. El comerciante y el marino son, en el mundo jónico, y acaso en otras culturas, los antecesores imprevistos, pero ciertos y directos, del sabio y el poeta.

En ese ambiente de las colonias orientales, beneficiado por la prosperidad, fue creada la primera forma literaria de la expresión individual: la poesía lírica.[58] La evolución política y la religiosa, la nueva forma económica de vida y la aparición de una nueva forma literaria, se integran en el mismo proceso de formación del hombre, y expresan conjuntamente el grado y los matices que va tomando entre los jonios aquella individualidad. Cuanto el hombre hace y dice, todas sus creaciones culturales, son expresivos de su ser. Pero, en la poesía lírica, esa expresividad es más inmediatamente reveladora de una idea del hombre, porque en ella el poeta adopta al hombre mismo como tema.

El nacimiento de la lírica jónica señala y acentúa la crisis del mundo heroico y del ethos aristocrático; introduce el sentido individual de la experiencia humana, el sentido del humor, y un nuevo sentido de la muerte. Los estados de ánimo subjetivos que el poeta manifiesta, aunque no sean compartidos, son reveladores de una situación que es común, en tanto que permite justamente esas expresiones subjetivas.

La crisis del mundo heroico no sólo aparece en la sociedad jónica de manera negativa, por la relajación del ethos arcaico, sino positivamente, en una manera de evocarlo que introduce nuevos valores. Cuando Arquíloco compone frases de corte heroico, y usa fórmulas al estilo homérico,[59] su evocación es puramente literaria, como la de un hombre versado en letras que conoce, y acaso reconoce, las virtudes del pasado, pero no se siente comprometido a

[57] Véase Herodoto I, 26-30.

[58] Textos en Theodor Bergk, *Poetae Lyrici Graeci,* Leipzig, 1882; E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca,* Leipzig, 1925; J. M. Edmonds, *Elegy and Iambus,* 2 vols., texto y traducción, Col. Loeb, 1931. Como es usual actualmente, los fragmentos se citan de acuerdo con la numeración de Diehl. Hay traducciones en Fraccaroli, *I lirici greci,* 2 vols., 1910-13; B. Lavagnani, *Nuova antologia della lirica greca,* 1932; E. Romagnoli, *I poeti lirici greci,* 4 vols. Comentarios en C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides,* 1936.

[59] Frags. 2 y 3.

mantenerlas.[60] Lo cual es indicio de que la ejemplaridad de esas virtudes no se ha extinguido por completo. De esta pervivencia nos quedan otros indicios. Pero en la Jonia hay más ocasión de admirar esas virtudes que de ejercitarlas. En todo caso, habrán de transformarse, cuando dejen de ser patrimonio de la clase noble, y uno de los agentes de la transformación será esa capacidad de aceptarlas *cum grano salis* que exhibe una civilización fundada en el trabajo, y no en la guerra.

El poeta lírico habla de sí mismo. Ese hablar de sí mismo, que habitualmente se interpreta como testimonio literario de una introversión, es más significativo como testimonio de un cambio en la relación del yo con el no-yo. Por su misma interioridad, se asocia el lirismo con el sentimentalismo, el cual evita la vulgaridad con la nobleza de la expresión poética. Pero no se ha comentado esta otra asociación: el sentimiento y el humor aparecieron juntos. Éste es el hecho más notorio, lo mismo como fenómeno literario que como indicio de una mutación existencial.

El humor es un modo de relación distintiva. El sujeto del humor se contrapone al objeto, sea cual sea, mediante una diferenciación y una superación, cuya forma es el propio humor. Lo implícito y lo condicionante es la comprensión racional del objeto y de la relación. El humor denota entendimiento, en el sentido complejo que damos a la palabra para designar, no sólo una capacidad de ver y conocer, sino de comprender lo conocido y aceptarlo; sobre todo cuando el objeto de la aceptación es el propio sujeto que la expresa, pues entonces el humor es una forma de la autoconciencia.

El humor es el antídoto de la desesperación, y puede mitigar los excesos del sentimiento trágico de la vida. Con esa forma de aproximación a las cosas se desvanece su misterio. El hombre se cura del terror, de la perplejidad y la sorpresa con la sonrisa. Lo inexorable no se evita, pero se supera porque se reconoce. Al perder el sentido del misterio, el hombre pierde también la inocencia. Ya no puede mirar las cosas como si fuera la primera vez: la inocencia es la capacidad de dejarse sorprender. Entonces tiene que recuperar, forjándolas en sí mismo, la devoción, la admiración, el respeto, la obediencia, que antes eran reacciones uniformes ante lo temible, y que luego tendrán que ser selectivas. Este esfuerzo de recuperación es costoso; porque el primer efecto de la comprensión humorística es una cierta idea de que no hay nada nuevo bajo el

[60] Cf. el famoso fragmento 6, donde relata en tono humorístico un episodio, a su vez muy poco heroico, de su propia vida, y cuya moraleja es: más vale que se diga aquí corrió que aquí murió (casi con estas mismas palabras).

sol, y lo que es conocido de sobra no suele inspirar respeto. El lado bueno de esta idea falsa es una virtud que permite al hombre jonio enfrentarse a la muerte y al destino como algo consabido; algo que sigue siendo temible, puesto que no es optativo, pero que se hace aceptable por el humor, antes de serlo por la filosofía. Los líricos son los primeros que hablan de la muerte en broma, y en este sentido son los primeros sabios.

Tal vez porque perdió la inocencia, el humorista es pesimista. Porque el humor no es burla, y la superioridad vital que representa depende de que empiece por uno mismo: es la actitud del que no puede tomarse a sí mismo demasiado en serio, porque se conoce demasiado bien. La actitud es moderadora, y por esto el pesimismo no puede ser excesivo, como el de un desesperado, que no sabe sonreír. La sonrisa atenúa el desengaño, que es inherente al humor como a toda forma de sapiencia. El sabio no *se hace* ilusiones sobre sí mismo, aunque no siempre sonríe de su insuficiencia. Un poeta como Arquíloco revela una sabiduría que, además de ser grata de inmediato, es un preliminar de aquella otra, la filosófica, con la cual aprenderá el hombre a crearse una nueva inocencia ante las cosas, y sin hacerse ilusiones, podrá *tener* ilusiones.

Entendimiento y sentimiento se dan juntos en la primera expresión lírica del hombre; lo cual significa que los sentimientos nacen formados: reciben desde el comienzo la forma de la comprensión y la forma del logos que los manifiesta. O dicho de otra manera: el logos griego adquiere, con el acto poético, la forma de una lógica del sentimiento que se transmitirá, por vía literaria, a las culturas posteriores, como una modalidad de ese saber del hombre al que contribuye la filosofía con una lógica distinta.

El humor es anti-heroico, como dice Nietzsche. Lo heroico tiene siempre algo de implacable, y el humor es una forma de benevolencia. La relación distintiva que se produce en el humor tiene por base una crítica; pero incluso en la sátira, cuando la distinción se manifiesta agresivamente, está implícita una especie de solidaridad entre el sujeto y el objeto de la sátira. La solidaridad se mantiene por la sonrisa. Quien no se toma a sí mismo demasiado en serio no puede tomar demasiado en serio las flaquezas ajenas. La benevolenecia del humor consiste en convertir lo malo en objeto de risa. Por esto el humor no siempre es posible: cuando lo malo es el mal, el misterio reaparece en la vida, el temor y la extrañeza apagan la sonrisa. Por esto también el humor sólo puede abarcar lo que se llamaría la zona de las magnitudes intermedias de la exis-

tencia. Ésta es la zona templada, de la templanza vital: excluye por arriba y por abajo los extremos de la gran pasión, que es una literal ὑπερβολή: la hipérbole es algo que rebasa la medida.

Sin embargo, en alguna ocasión puede el humor ser heroico: cuando se incorpora a la tragedia como una especie de rubor de la pasión, como una defensa estética contra el ridículo, el cual se halla siempre al borde de la retórica pasional. Quien aprendió a sonreír sabe que no siempre lo ridículo es lo risible, sino lo serio, y hasta lo grave. Pero, más íntimamente aún, la tragedia puede asomar en ese inevitable desdoblamiento del yo que requiere el sentido del humor, en el cual peligra la benevolencia. Porque es fácil ser benévolo con la flaqueza ajena, mientras que, al descubrir la propia, este desdoblamiento causa un quebranto: hay un yo que no perdona al otro yo. La reconciliación tiene que venir con la sonrisa, y ésta sólo es eficaz si no es forzada. La sonrisa es heroica cuando representa una victoria del yo sobre sí mismo: éste es el heroísmo que no se conmemora, pues pasa desapercibido.

§ 26

El humor es una reconciliación con la vida. Esto presupone un estado de conflicto: la vida no es aceptable tal como se presenta. Pero la reconciliación no disuelve la causa del conflicto; sólo cambia la disposición de quien lo vive. Esto es precisamente lo que se expresa en el humor: la vida se afirma *a pesar de todo*. El pesimismo sigue latente, aunque ese "todo" pierde virulencia por la sonrisa. Se reconoce y se acepta el contraste entre el deseo del hombre, que es infinito, y la brevedad de la vida; entre los males que ella trae y lo bueno que de ella podemos obtener. Por esta aceptación de la vida y de la muerte, el humor es anti-heroico. El héroe es optimista, puesto que lucha contra los adversarios y las adversidades, o sea que no tiene que reconciliarse con la vida, porque ésta le ofrece la posibilidad de triunfar. En verdad, la lucha misma es ya una victoria. El heroísmo es más fácil: es más inocente que el humor.

La reconciliación anti-heroica con la vida trae consigo una aceptación anti-mística de la muerte. El sentido de la vida en la poesía jónica no es irreligioso, pero es profano. La vida no está dominada por la muerte, como en el misticismo. Precisamente porque la muerte es segura, la vida se aprovecha y adquiere valor propio. Esa

seguridad final entra en la misma cuenta que las penas y fatigas que traen todas las situaciones humanas.[61] Lo inevitable no es absoluto: la vida no es un desperdicio de la eternidad. El pesimismo del poeta lleva signo positivo. En efecto: "Zeus tiene el fin de todas las cosas, y hace con ellas lo que quiere", dice Simónides de Amorgo. Como no tiene el humor de Arquíloco, la aceptación de las adversidades adquiere en Simónides el viso de tristeza que da la resignación. También esa tristeza, como la sonrisa, es una innovación histórica. Confiesa el resignado que vivimos los días como vienen, aunque no sabemos de qué modo el dios los terminará. Sin embargo, añade, no perdemos la esperanza, pues de los males no hay quien se libre.[62]

¿En qué se funda esa esperanza, constantemente defraudada en la vida, y limitada definitivamente por la muerte? En la experiencia de que al hombre le queda un campo libre, por angosto que sea, y no debe desperdiciar la ocasión en que confluyan favorablemente los designios divinos y los suyos propios. El pesimismo es temperado, no por un juicio de valor, sino por el hedonismo. Los dioses no imponen el ascetismo, no impiden el disfrute de las cosas buenas. Entre los órficos, el ascetismo es consecuencia de un sentido místico de la muerte: la vida es negativa por entero. El sentido de la vida en los poetas líricos está matizado por los contrastes y los medios tonos. De este modo se aleja de la otra unilateralidad, que es la del heroísmo. La resignación es pesimista; pero esos resignados de la Jonia, que son pesimistas porque rehúyen la lucha, también rehúyen el dolor (que es extremoso y corresponde al sentimiento trágico de la vida) y no renuncian al placer.

El hedonismo va con la resignación, formando con ella contraste y unidad. El placer no es principio, sino compensación, o sea consecuencia de algo que no es placentero. Por esto no puede ser desenfrenado. El freno es la resignación, pues ningún vicioso tiene esta sabiduría; o bien es el humor, porque el vicio no tiene la faz sonriente. "Mi llanto no podrá curar mi herida, ni podrá empeorarla ir en busca de fiestas y alegrías", exclama Arquíloco cuando relata su duelo por la muerte de un cuñado que se perdió en un naufragio.[63] También Mimnermo recuerda que no hay hombre alguno a quien Zeus no depare múltiples infortunios; sin embargo "¿qué vida, qué alegría encontraríamos sin la dorada Afrodita?" [64]

61 Arquíloco, frag. 14.
62 Simónides, frag. 1.
63 Frag. 10.
64 Frags. 2 y 1-3, respectivamente.

El precepto de la sabiduría de Solón enseña que debemos evitar el exceso.[65] Su contemporáneo Mimnermo expresa la misma aversión por la demasía en forma no preceptiva, pero con igual convicción. Estamos a fines del siglo VII a. C. Pasarán algunos años y algunos eclipses[66] antes de que la vocación humana encuentre en Mileto otro modo de manifestar la norma de la mesura; pero la línea que conecta el hedonismo de los líricos, y la severidad admonitoria de los Siete Sabios, con la filosofía es una línea directa, aunque puede quedar oculta por las formas del lenguaje, sobre todo el de los poetas. La conexión es existencial.

"Si está siempre lamentándose de sus infortunios, ningún ciudadano se divertirá en las fiestas", exclama Arquíloco.[67] La distancia entre estas palabras y las palabras científicas del filósofo, más que la del tiempo, se aprecia en la cualidad de la sapiencia. El más austero de los filósofos concurre a las fiestas y disfruta en ellas, como consta en el *Banquete* de Platón. Pero el convivio es pretexto para discurrir; no es tema de discurso, ni es un asidero vital. En cambio, más que el empeño de Arquíloco en divertirse, lo notable es su empeño en vindicar la diversión: en contraponerla a aquello mismo que la justifica. Hay algo latente que quita espontaneidad al placer, aunque no impide el disfrute.

El hedonismo no viene solo: trae consigo su justificación expresa, y el justificante del placer es su contrario. En este sentido, el hedonismo es una compensación deliberada, y lleva visible el sello del pesimismo. Pero es algo más que una compensación, porque contiene también un ascetismo, y en esto radica paradójicamente su optimismo. Es el propio Arquíloco quien declara: "no quiero riquezas, ni envidio las obras de los dioses, ni tampoco anhelo ser tirano: estas cosas están lejos de mis ojos".[68] La ambición es excesiva. Pero ¿cuál es el significado de ese comedimiento? ¿De qué manera conecta con el placer?

La renuncia al poder y a la riqueza se convertirá en disciplina vocacional con la filosofía. Ésta incluirá el placer, en tanto que recurso vital, en la lista de las abstinencias. La filosofía puede ser tan estricta porque ofrece algo a cambio; o mejor dicho, porque

[65] Diels-Kranz, *Frag. Vors.*, 10 (73a); 1.

[66] Arquíloco hace alusión a un eclipse (frag. 74). Unos autores sostienen que es el de 6 abril 648; por cotejo con otros datos, parece más bien que fue el de 14 marzo 711. El de 648 lo menciona también Mimnermo, aunque no falta quien asegure que se trata del de 585. Este último es el que predijo Tales de Mileto, sin precisar la fecha exacta, que fue el 28 de mayo.

[67] Frag. 7.

[68] Frag. 22.

reclama tanto, que envuelve la vida entera. Por esto su ascetismo no representa un sacrificio. Pero tampoco representa un sacrificio para el poeta hedonista. La abstinencia del poder y la riqueza es precisamente lo que *conduce* al placer; y tiene que llevar a él, pues no queda otro recurso. El afán de placer, es decir, la disposición a no desperdiciar las ocasiones propicias para gozarlo, viene a ser la otra cara de la continencia; porque el hombre no puede renunciar a todo: su ser es demasiado endeble para existir sin algo que lo mantenga desde afuera. Al acudir a esa llamada del placer que le viene de la vida, da muestra de una sapiencia humilde, y hasta de moderación. Lo significativo en Arquíloco no es tanto lo que dice, cuanto lo que dejan atrás sus palabras. Detrás de la procacidad con que a veces se expresa, quedaron las ambiciones que dominan a otros hombres; quienes, por esto mismo, son menos ascéticos que el poeta hedonista. Esa procacidad es signo de salud, o sea de equilibrio, tanto como la delicadeza sensual con que evoca en otras ocasiones la belleza del cabello que cubre a medias unos hombros o unos senos.[69]

La novedad del hedonismo y la nueva forma de ascetismo aparecen juntas. O más bien, no aparecen, sino que deben encontrarse en la zona menos aparente de las motivaciones. La meditación sobre la muerte plantea al hombre el problema de una opción fundamental para la vida. Ascetismo y hedonismo, bajo cualquiera de las denominaciones que adoptan en el curso de la historia, son los dos caminos vitales divergentes que parten de esa situación. Pero la poesía jónica tiene la singularidad de disolver la divergencia, de hacer compatibles esas alternativas, justamente cuando una de ellas se descubre como posibilidad vital. El hombre no está sometido al placer: lo toma, cuando se ofrece, como podría dejarlo. Por ser una posibilidad, ese hedonismo no se manifiesta en un impulso arrebatado y sin guía. Es una sapiencia de la vida y de la muerte la que autoriza esa expansión, cuando la ocasión es propicia. La razón que justifica la búsqueda del placer es ese mismo comedimiento con que se aceptan el dolor, la adversidad, el destino inescrutable, la brevedad de la vida y la seguridad de la muerte.

Además, el placer no sólo es una compensación elegida; implica una renuncia, y ésta es al mismo tiempo una liberación. Pues, en efecto, la vida ofrece al ambicioso otras ventajas posibles, que el poeta desdeña como si estuviera guiado por la idea de que la vida

[69] Frags. 25, 26, 39.

se paga con la vida, y no sólo con la muerte. Pero el significado manifiesto de esta idea queda invertido. Desde luego, toda decisión implica una renuncia, y éste es el precio del beneficio que pueda reportar el acto libre. Por lo mismo que la decisión era posible, ella implica el abandono de otra posibilidad. El pago puede también consistir en la retribución inherente a una decisión mala. Todo esto queda sobreentendido. Lo que tiene de inesperado la disposición vital de los líricos jónicos es la idea de que el pago es placentero. El placer es una afirmación porque lo negativo no es tan sólo la adversidad y el sufrimiento; también es negativa la ambición. Renunciar al poder y la riqueza ya no es resignación, pues la ambición no es común, ni es inevitable como el infortunio. El placer comedido vale más que el poder desmedido. De suerte que la abstinencia, que sería el pago de la vida, se convierte en un premio: se goza de la vida cuando se renuncia a la ambición, y se sufre cuando ésta domina.

El placer ya no es entonces una tentación, sino un componente de ese saber que es el saber vivir. La originalidad de esta disposición vital acaso no podía manifestarse en ese tiempo sino poéticamente. La prosa de los Sabios es más seria, y menos sutil. La originalidad pudo haber sido un don excepcional de Arquíloco; pero los demás poetas expresan las mismas actitudes, y esto indica que ellos representan una manera de ser común en su ambiente. Lo excepcional es tan representativo como el término medio, y no todos los términos medios promueven el mismo tipo de excepciones. Entre la cualidad de lo común y la de lo excepcional, hay siempre unas conexiones de sentido y concordancia, como las que aparecen entre los excepcionales, quienes, por serlo, no se parecen unos a otros.

Así, en Mimnermo, el tema de la brevedad de la vida, que será central en la tradición estoica, no es motivo de consuelo, sino de lamentación. Con la muerte concluyen los pesares, pero su cercanía reduce los placeres. Y no es ella la que asusta, sino la vejez, que como una muerte anticipada va mermando la capacidad de goce. El estoico medita sobre la brevedad de la vida porque necesita fortalecerse ante la muerte, templar su ánimo para esperarla y hasta para desearla. La vida no le ofrece alicientes porque él mismo está apagado. Mimnermo tiene el problema resuelto. Acepta la muerte con sonrisa, o con resignación; en todo caso, serenamente, sin ningún apoyo como el de la filosofía, sin ninguna negación. Al contrario: el valor de la vida se acentúa por ser breve. No es vida verdadera la que no da el placer de vivirla. El deseo de la

muerte lo formula para cuando se agote en él la capacidad de "gozar de la vida".[70]

La moderación es una complicación: denota la conciencia de unos extremos, la posibilidad de optar entre ellos y el μεσότης, el término medio. Esta complejidad existencial es más aparente en el humor de sí mismo, que es un término medio entre la suficiencia del satisfecho y la ansiedad de quien se repudia a sí mismo sin remisión. La interioridad contiene los opuestos, siquiera como posibles, y a veces en acto, simultáneamente; pero contiene además la posibilidad de un término tercero, que clausura la inminencia de una extremosidad. Sin embargo, estas alternativas no se resuelven del todo en el interior. La expresión no comunica las decisiones: más bien da forma a las alternativas, haciéndolas presentes. Lo cual resalta claramente en el humor, que es por esencia verbal, y brota como una mediación declarada entre dos extremos. La palabra, pues, está funcionalmente implicada en el sentimiento de la mismidad.

Este grado de individuación a que llega el hombre capaz de sentirse en un extremo, o en el opuesto, o en medio de los dos, es el que permite llevar la palabra a un nivel superior de refinamiento. La complejidad de la palabra, unida a la complejidad existencial, se obtiene cuando ella misma incluye una dualidad, es decir, cuando es deliberadamente ambigua.[71] También es la poesía la que produce esta innovación.

Un siglo antes que Esopo, Arquíloco emplea la fábula para satirizar los vicios de los hombres, dándoles apariencia de animales. Aquí la ambigüedad es otra forma de la moderación, y consiste en la metamorfosis del vicio. La sátira cae, por así decirlo, en medio del hombre y del animal. El primero la merece, pero no la recibe directamente; el segundo, que encarna los defectos humanos, no puede merecerla, aunque la recibe. La moderación no aparece en los términos, que pueden ser mordaces, sino en la disposición y el artificio. La animosidad de la sátira se mitiga con la fabulación. La punta de agresividad queda sustituida por la punta de la burla, y la sonrisa sólo causa heridas leyes al vicioso, aunque es letal para el vicio. El humor no es incompatible con

[70] Véase el fragmento 6, donde pide a los dioses que le envíen la muerte cuando llegue a sesenta años. Lo lamentable no es la brevedad de la vida, sino la fugacidad de la juventud (frags. 1-3, 5, etc.). Cf. frags. 4-10.

[71] La fábula, primera muestra de esa ambigüedad cultivada, no aparece en Homero. Las más antiguas son las de Hesíodo (*Obras*, 202) y Arquíloco (frags. 86, 89).

la piedad, gracias a la ambigüedad de la fábula. El αἶνος, que es el relato poético, no es nunca αἰνός o terrible: la fábula, como género, sólo puede tener buenas intenciones. Esta forma risueña de piedad, que es el humor moralizante, pudo venir al mundo cuando la palabra perdió la simplicidad de su inocencia primitiva: la épica es literal.

La verdad no siempre es simple, y cuanto más compleja, más puede molestar. Por esto a veces se encubre, para hacerse valer sin hacerse aborrecer. La fábula de Arquíloco es la primera ocultación de la verdad (la segunda fue la ironía socrática). Porque la sátira dice las verdades; las dice poéticamente, o sea que el poeta "canta las verdades", y las atenúa con su ἀλληγορία, que es un hablar alusivo e indirecto. La atenuación es conveniente, porque las verdades que se cantan son personales; pero la necesidad de decirlas envuelve la necesidad de que sean comprendidas. La alegoría busca la comunidad de entendimiento, no en la superficie de lo que se expresa literalmente, sino en el nivel de lo sobre-entendido. En este nivel, la fábula satírica inicia una variación en el ethos y en la paideia. Pues cualquier ethos y cualquier paideia se fundan en algo implícito, que es el precepto de actuar de acuerdo con lo con-sabido. Lo que revela la fábula moralizante es la capacidad de advertir que las cosas de la vida no siempre son como aparecen; y sobre todo la capacidad de expresar cómo son en verdad haciendo que aparezcan fingidamente como no son. Lo sobreentendido es entonces un refinamiento de lo con-sabido. En la historia, el acervo de los sobreentendidos da firmeza a la coexistencia y aumenta la estabilidad de una cultura.

Las verdades pierden su música en la filosofía; ya no se "cantan", porque no son personales y sólo hablan de las cosas como son; no son alusivas ni moralizantes. Pero en ellas aparecerá, como en la sátira, la misma operación de ruptura y soldadura. Hablar de las cosas con verdad es separarse de ellas, y a la vez reintegrarse en ellas: es distancia y aproximación. Esto era más notorio en la sátira, porque toda actitud crítica requiere en quien la adopta una contraposición respecto de lo criticado. Esta desconexión acentúa la independencia del satírico. Pero el hecho de que la crítica se manifieste, y no se reserve como caudal de juicios íntimos y secretos, revela una intrínseca tendencia de la crítica a ser compartida. De este modo, el ser que se individualiza y distingue en la formación de unas opiniones, y sobre todo en la crítica de las ajenas, renueva el vínculo con los demás al declararlas. La condición de que la sátira resulte *en verdad* moralizante se halla en

el juego dialéctico del aislamiento y la reanudación del contacto. Sin este contacto, la sátira no tendría virtud de ejemplaridad: sería una disociación terminal.

La crítica no sólo separa, como se dice siempre, y como indica el propio sentido etimológico del término; además retiene lo separado, y ha de vincular para ser efectiva. Sentimos renuencia instintiva a compartir una crítica, aunque sea acertada, cuando ella misma no comparte nada con lo criticado; su estridencia rompe el contacto con nosotros, y no sólo con el objeto. La retención de lo criticado es más visible cuando el humor es componente de la crítica, como ocurre en la fábula, porque entonces la crítica abarca implícitamente a quien la formula: lo criticado es, más que un hombre o un vicio aislados, la condición humana misma. El satírico no queda situado aparte, con presunción de superioridad.

Éste es el sobreentendido más hondo de la fábula. Y aunque la filosofía no da nada por supuesto, porque lo dice todo y no añade nada a lo que sabe, esos refinamientos mentales y verbales de la poesía lírica eran un antecedente del régimen de la verdad: establecían una base de vinculación "verdadera" en la vida, que fue necesaria cuando esta vida perdió los apoyos y vínculos tradicionales. La pérdida fue una *crisis* que se resolvía con *criterio:* con un nuevo resorte de la existencia que era la *crítica.* La confianza se sustituyó con la vigilancia. La crítica denota en quien la ejerce un "estado de alerta", y este estado es lo que designa precisamente en griego la palabra verdad.[72]

La verdad no pone al descubierto lo encubierto. Más bien aparece en el mundo griego velándose o encubriéndose a sí misma. En el αἶνος de Arquíloco (como luego en el μῦθος platónico), lo que se piensa y lo que se entiende son cosas distintas de lo que está al descubierto en lo dicho. Lo dicho es una εὐφημία, un eufemismo, que designa en griego el uso de palabras de buen augurio, y por ende las palabras buenas que se usan para mencionar las cosas malas. Los fabulistas logran ese eufemismo en los dos sentidos: la sátira es voz de buen augurio, porque apunta al mal para llegar al bien, y encubre su verdad mediante la humorística atribución a los animales de las fallas que, literalmente, sólo son propias de los hombres.

Simónides, a pesar de ser más tardío, es menos sutil que Arquí-

[72] La palabra ἀλήθεια está compuesta de una α privativa y de λήθη, que significa olvido, descuido (en latín *oblivio*), y tiene la misma raíz que el verbo λανθάνω: pasar desapercibido. La verdad es, literalmente, lo contrario del letargo: es advertencia cuidadosa.

loco. El uso literario de los animales es el recurso de una sátira directa, más que fabular. El procedimiento resulta más tosco, porque la crítica no expone una verdad, ni busca el consenso, ni pone en juego los sobreentendidos. En su famosa invectiva contra las mujeres,[73] no hay un sentido velado y verdadero, y otro sentido manifiesto y alusivo: hay una comparación directa, cuya intención se declara desde luego sin ambigüedades: "En el principio, Zeus hizo la mente de la mujer aparte de la del hombre." Pero esta animosidad inicial, que pudiera ser todavía humorística, deriva hacia sucesivas comparaciones de la mujer con una puerca, una perra, una burra, una gata y una yegua. La pérdida de ese buen-humor que es la εὐ-θυμία impide el hablar-bien, que es la εὐ-φημία.

Arquíloco es εὔθυμος, hombre de ánimo benévolo y generoso, incluso cuando critica. El mal humor de Simónides se revela en la inversión del procedimiento, pues ya no son los animales los que representan ficticiamente los defectos humanos: es el ser humano quien encarna los rasgos detestables de los animales. "El peor mal que Zeus ha hecho es la mujer". Esta declaración es ácida porque es unívoca y sin contraste. Y sin embargo, de Simónides procede una larga tradición literaria de detractores del sexo femenino. Ellos expresarán así la prominencia de lo femenino en la vida masculina; pero logran defenderse de esta prominencia reconociéndola en el tono jocoso que no encuentra Simónides.

Con humor o sin humor, el tema de lo femenino en la poesía lírica es indicio de una diferencia bien establecida entre vida privada y vida pública. La actitud vital ascética del orfismo y el pitagorismo no permitían ese tema y ese estilo. Tampoco en Esparta, o en la Atenas de Solón, encontraríamos nada parecido. Solón el Sabio también es poeta, pero habla de política. Y Tirteo el espartano, que influyó literariamente en Solón, es un general, y compone versos sobre la guerra.[74]

En marcado contraste, el jonio puede permitirse incluso una falta de reverencia hacia la divinidad. Reprocharle a Zeus el maleficio que sería la creación de la mujer, como hace Simónides, no es un rasgo de humor respecto de ella, pero sí respecto de su

[73] Frag. 7. Se trata de una de las reliquias más extensas de toda la poesía lírica griega (118 versos sin lagunas). Ha sido conservada en la antología de Juan el Estobeo. Véase la edición de esta obra por Wachsmuth y Hense, 5 vols., Berlín, 1884-1912.

[74] Los fragmentos poéticos de ambos están incluidos en la recopilación de Diehl. La recopilación alejandrina de la obra de Tirteo incluía en primer lugar sus himnos de guerra que, según se cree, cantaban las tropas espartanas en marcha; en tercer lugar figuraba el poema titulado *Politeia*.

creador. En cuanto a la muerte heroica que ensalza Tirteo, la opinión de Arquíloco se expresa en estos términos: "Nadie obtiene honor y gloria de sus compatriotas cuando está muerto. Los muertos siempre llevan la peor parte." [75]

Sin embargo, la delimitación del ámbito de una vida privada, y la consiguiente sapiencia de la vida, no se producen aparte de la vida pública. Ésta cambia de sentido cuando la excelencia humana no se concentra en la virtud política, como en Tirteo: cuando se puede ser ἀνὴρ ἀγαθός, hombre de bien, cultivando otras virtudes. La vida privada no sustituye a la pública; el buen hombre que es Arquíloco no rompe la solidaridad ni rechaza los deberes políticos. Pero los jonios introducen en vida un orden de experiencias ajenas a la jurisdicción política, las cuales se rigen por una sapiencia distinta de la que envuelve el principio de la ley. Y por esta presencia en la comunidad de algo no regulado por la ley, es la ley misma la que empieza a transformarse, incluso fuera de la Jonia, como se verá en las reformas de Solón y de Pisístrato en Atenas. En cuanto a la Jonia, la sapiencia privada de los líricos crea las condiciones para que nazca, en ese mismo territorio, la nueva sapiencia de la filosofía, que es pública y privada a la vez, pero tampoco depende de la política.

§ 27

En la parte sur central del Peloponeso, donde está situado el valle del río Eurotas que desemboca en el golfo de Laconia, se establecieron los descendientes de los dorios que vinieron del norte. Conocidos por el nombre de lacedemonios, formaron con el tiempo la ciudad de Esparta. Las virtudes cívicas de los espartanos, su forma de vida comunitaria y su constitución política eran ya proverbiales en la antigüedad.[76]

El tipo de hombre que produjo esa cultura y las vías de su individuación contrastan con los del pueblo jónico y el del Ática. La impresión general es que, en Esparta, el estado absorbe por

[75] Tirteo, frags. 6-7; Arquíloco, frag. 64. No sabemos cómo murió el general Tirteo. En cambio, sabemos que el humorista Arquíloco murió en combate (Plut. *de Sera*, 7).

[76] Véanse Platón, *Leyes*, 629a; Aristóteles, *Política*, II 9; Jenofonte, *Política de los Lacedemonios;* Plutarco, *Licurgo.*

completo al individuo.[77] Pero la idea de absorción es ambigua. De igual modo pudiera decirse que en Esparta el individuo absorbe al estado: nada del individuo es ajeno al estado, porque nada del estado es ajeno para el individuo. Desde luego, esa forma de estado no era primitiva, ni era despótica. La creación de una comunidad política presupone el mismo grado de autonomía existencial, cualesquiera que sean las instituciones y ordenanzas de su régimen. Ha quedado atrás la forma de comunidad que se mantiene con vínculos irracionales. La disciplina espartana no se impone: la establece una constitución. Esa constitución, de la cual estaban tan orgullosos los lacedemonios, fue obra suya; es producto de una reflexión política y denota la conciencia de una capacidad de organización y decisión.[78] La libertad-de-ser la obtiene el hombre en su lucha contra el destino. La lucha política y la dominación de otros hombres presuponen esa libertad: los dominados también la poseen, si han luchado, pero los espartanos no eran dominados, pues siempre lucharon por defender su propia forma de estado.

La libertad política del individuo no es consecuencia necesaria de la libertad existencial. Sin duda, la severidad del régimen espartano impidió que se desenvolviera esa vida privada de la que dan testimonio las civilizaciones jónica y ateniense. Pero la tiranía que puede imputarse a ese régimen no es la que ejerciera el estado sobre sus ciudadanos, sino la de éstos sobre los pueblos a quienes dominaron y sobre las clases inferiores. En efecto: el estado, formado por la polis propiamente dicha y los territorios aledaños, comprendía tres tipos de sujetos. Unos eran ciudadanos libres, con plenitud de derechos civiles y políticos. Otros eran los περίοικοι, los moradores del contorno, remanentes de la antigua población que gozaban de derechos civiles, pero no políticos. Finalmente los εἵλωτης, que en realidad eran siervos, aunque no dependían del señor cuyas tierras cultivaban, sino del estado. En tiempo de guerra

[77] "Todos eran conscientes de que no se pertenecían a sí mismos, sino a la patria": Plutarco, *Licurgo*, 24.

[78] Los espartanos pretendieron siempre que su constitución era antiquísima, y que había permanecido inalterada a lo largo de los siglos. De ese afán de sentirse apoyados por una larga tradición nació la leyenda según la cual esa ley había sido promulgada de una vez por un legislador, y no había sido elaborada con las sucesivas modificaciones que introdujo en la organización originaria la evolución política. Licurgo habría sido ese legislador, a principios del siglo IX a. C. Pero la personalidad y las fechas de este personaje están envueltas en la oscuridad. Tirteo no lo menciona, en los fragmentos que se conservan, ni tampoco Tucídides. La más antigua mención escrita se encuentra en Herodoto, I 65.

eran movilizados, y cuando algunos se distinguían en la infantería ligera, donde prestaban su servicio militar, era el estado el que podía liberarlos. La nueva clase de los libertos recibía entonces la denominación de νεοδαμώδης: literalmente, el pueblo nuevo.

La condición de esta clase popular, y todas las demás, era notoriamente inferior a la de los ciudadanos. Pero la conciencia de la libertad, si no la libertad política efectiva, estaba tan despierta en unos como en otros. Cuanto más estrictamente marcaron los espartanos las diferencias de clase, y su superioridad respecto de los demás, tanto más sensible fue en éstos la diferencia, y más apremiante el deseo de reducirla, como lo prueban las frecuentes rebeliones.

Sin embargo, el contraste no se establecía entre la pobreza de unos y la riqueza de otros. Si de algo hacían ostentación los miembros de la clase superior era de su austeridad. La propiedad de la tierra estaba organizada con vistas a la independencia económica de los ciudadanos libres; pero esta independencia era a su vez el medio para que cada uno dedicase la totalidad de su energía al servicio del estado, y muy especialmente al servicio militar. Cada familia noble poseía con título privado unos dominios. Aparte de éstas, las otras tierras de su jurisdicción eran propiedad del estado; el cual no las cedía siquiera en usufructo irrestricto, pues una parte de los frutos se incorporaba a la reserva común. Incluso la propiedad privada estaba sujeta a limitaciones y condiciones: no podía parcelarse ni venderse. La independencia de que gozaba el espartano era como una liberación de la necesidad, pero no era una autonomía, en el sentido de una soberanía económica personal. Era competencia del estado la posición económica de sus ciudadanos. Pero la independencia que deparaba esta posición era al mismo tiempo una responsabilidad y una vinculación del individua: una garantía de que el interés económico no se particularizaría ni entraría en pugna con el interés de la comunidad.

Precisamente, la causa fundamental de la decadencia de Esparta, que fue la degradación de su ethos político, consistió en la desigualdad económica. Primero se permitió que el ciudadano adquiriese otras tierras, además de las patrimoniales y del lote cuya administración le confiaba el estado. Con el aumento de la fortuna privada, y del número de los siervos disponibles para las tareas y movilizables para la guerra, surgía un desequilibrio interno de poder; o mejor dicho, surgía la idea misma y la realidad del poder, pues el poder nace siempre de un desequilibrio.

El peligro latente de inestabilidad interna quiso atajarse con

una ley que prohibió el atesoramiento del oro y de la plata. Sin embargo, la codicia aguzó la imaginación para buscar el medio de burlar esa ley. El oro y la plata de quienes los poseían quedaban depositados en templos extranjeros, que así cumplían en parte la función de bancos. Finalmente, la misma evolución económica convirtió esos depósitos en instrumentos necesarios para la producción y el comercio. La ley se mantuvo, pero era letra muerta, y el afán de disimular la posesión de riquezas había desarrollado en los espartanos aquella avaricia que les reprochaban los demás griegos, y que empañaba la admiración que sentían por su constitución política.

En los buenos tiempos de Esparta, el estado se consolidaba en la efectiva igualdad de sus ciudadanos, y la igualdad llevaba implícita la libertad. La conciencia de la libertad, como derecho político individual, surge cuando el estado no la ofrece de hecho. El ciudadano espartano no podía reivindicar su libertad frente al estado, porque éste era igualitario: la reclamación hubiera sido mera indisciplina, destructora del orden previamente admitido. Tampoco pudo darse en Esparta esa forma moderna de contraposición del individuo con el estado, en que la libertad sirve para obtener y mantener la desigualdad. Los ciudadanos de Esparta no pretenden reducir las facultades del estado; les satisface la igualdad que él garantiza. La rebeldía libertaria surgió entre los mesenios, quienes padecían de la desigualdad impuesta por los ciudadanos.[79]

Así ocurrió en Esparta que la igualdad, aunque unida a la libertad, no contribuyó a la formación de grandes individualidades, como en otros sitios, donde la libertad favorece la diversidad. En cuanto a los mesenios, su mismo ardiente afán de libertad produjo entre ellos un igualitarismo involuntario. La dominación impuso en los sometidos el mismo espíritu guerrero que distinguía a los espartanos, y la libertad se consumió en la lucha por obtenerla, sin remanente para otras manifestaciones. En este sentido, el estado espartano fue, no sólo estéril, sino esterilizante. La arrogancia de su aristocracia guerrera fue en verdad más tímida que la democracia ateniense: no se arriesgó a buscar el difícil término

[79] Cargados como asnos, y obligados a entregar a sus señores la mitad del fruto de la tierra: así describe a los mesenios el propio Tirteo (frag. 5). Los dorios que invadieron la Mesenia, lo mismo que sus descendientes, tuvieron que luchar contra los irreductibles mesenios, antes de sojuzgarlos. Quienes no emigraron, quedaron reducidos a la condición de hilotas. Pero incluso éstos se rebelaban esporádicamente. Con la ayuda del tebano Epaminondas, Mesenia recuperó su independencia en 369 a. c. Véanse en Pausanias 9, 13, los extractos de la vida de Epaminondas por Plutarco.

medio entre el fomento de las grandes individualidades y el mantenimiento de la solidaridad comunitaria.

El poder de Esparta consistió en un dominio externo, y se dejó sentir en los sometidos y los enemigos. El poder, como resultado de un conflicto interno, fue eliminado por el equilibrio de poderes. Por primera vez en la historia del mundo occidental, encontramos en Esparta esa forma de equilibrio entre las distintas instituciones constitucionales, que se sostienen unas a otras mediante una limitación recíproca de sus atribuciones. Los modernos llamamos equilibrio de los poderes del estado a esa forma de limitación y complementariedad, porque es una solución buscada para un desequlibrio previo. En Esparta, el equilibrio fue espontáneo: se obtuvo antes de que surgiera el poder como tal, o sea la pugna posible entre unos poderes diversificados. Esparta era a la vez una monarquía, una aristocracia, y una democracia de ciudadanos.

Cuando en casi todos los estados griegos nacían las repúblicas, en Esparta se pudo mantener la monarquía, porque no se conservó esa unidad de las funciones religiosas, militares y judiciales que constituían la primitiva autoridad real.[80] La γερουσία, o senado de los ancianos, era una institución aristocrática. Sus miembros pertenecían a la nobleza, y eran designados a perpetuidad; pero era la asamblea de los ciudadanos la que tenía facultad de elegirlos. Complementariamente, la asamblea podía elegir de su propio seno a los miembros de la ἐφορεία: los magistrados temporales cuyas funciones eran judiciales (en el ramo civil) y gubernativas.[81]

La flexibilidad de esta estructura constitucional (que fue modelo para otros estados griegos) sólo pudo lograrse mediante los dos factores de cuya ponderación depende la eficacia de una fórmula política: la tradición y la voluntad. La una representa la continuidad, la otra expresa una vigilancia consciente y una aptitud para la adaptación. La fuerza de la tradición deja de ser irracional, y se convierte en reverencia por un pasado que es cualificado desde el presente activo: la herencia no se acepta por antigua, sino

[80] Incluso se desdobló la propia realeza, y el cargo soberano lo ejercían dos personas, y no una sola. Es posible que ese desdoblamiento de la monarquía fuese antiguo, y derivase de dos comunidades primitivas que, al reunirse, constituyeran el estado espartano: la una, gobernada por la dinastía de los Agiadas, que mantuvo precedencia ceremonial por razón de antigüedad; la otra, gobernada por la casa de los Euripóntidas. Véase Herodoto VI, 50-60 y Aristóteles, *Política,* III 14.

[81] Bibliografía abundante sobre el tema. Véanse por ejemplo: G. Gilbert, *Constitutional Antiquities,* 1895; Pareti, *Storia di Sparta arcaica,* 1917; Costanzi, *Le costituzioni di Atene e Sparta,* 1927.

por valiosa, o sea que no se impone. La integración del pasado en el presente y la cohesión de las instituciones políticas son indicio de un alto nivel de integración interior en el hombre que las ha producido.

Ese tipo de hombre que da la civilización espartana es el animal político por excelencia. Vive asentado en sus instituciones, sin problemas interiores, sin el sentimiento trágico de la vida y sin sentido lírico. Lo que cantan sus poetas, Tirteo y Alcmán, es un ethos político que, junto con las constituciones, forma el legado de los espartanos. La comunidad es obra suya, secular. En ella está concentrado su mundo. Esparta no se distingue como mundo religioso. La naturaleza es campo de dominio. Lo que prevalece es la relación del hombre con el hombre, racionalizada por la política, y la consiguiente racionalización de la muerte.

El espartano no acepta la muerte: la considera una oportunidad de realizar la areté suprema, el acto final del servicio a que se dedica la vida. El hombre jonio es el que logra esa otra forma del valor que es la aceptación de una muerte en la que no descubre ninguna intrínseca virtud. Esta aceptación derivó hacia una afirmación de la vida. Tal vez para ser radicalmente optimista hay que dar a la muerte algún sentido positivo. El pesimismo latente en la actitud de los jonios dio lugar, en cambio, a la primera muestra de un sentido de la vida como "diversión" de la muerte. Por esto mismo, la vida di-vertida, o di-sociada de la muerte, no produce un ideal político expresado poéticamente. La muerte está con-vertida, en el ethos del poeta espartano, porque éste es un ethos político. Tirteo es, respecto de Esparta, lo que Arquíloco respecto de la Jonia: los dos representan lo que se ha llamado el espíritu de un pueblo. En verdad, aunque es poeta, Tirteo figuraría más bien entre los sabios de Grecia. Su mensaje es prosaico: es la prédica en verso de una virtud política, de una vida heroica, de un ideal patriótico, de una muerte gloriosa.

La inmortalidad, más que la promesa religiosa de otro mundo, es para el espartano como el premio mundano que la comunidad confiere a quien pudo servirla "hasta la muerte". Es cosa buena para un hombre caer y morir luchando por su patria, dice Tirteo.[82] La vida tiene que justificarse con la disposición a entregarla.

[82] Frags. 6-7. La difusión entre los demás pueblos griegos de esa idea espartana de la virtud política halló el terreno abonado por las tradiciones heroicas autóctonas de esos mismos pueblos. Sin embargo, la adopción del ideal llegó al extremo de reclamar como propio al mismo poeta que lo expresó. Platón asegura, sin dar mayores precisiones, que Tirteo era ateniense (*Leyes*, 629a).

Para quienes han tenido miedo, ella pierde su valor, y nadie puede decir con palabras los males que sobrevienen a quien cae en la deshonra.[83] En cambio, según Arquíloco, el crédito o descrédito público no forman la conciencia ni se imponen a la acción. Pero mientras él asegura, fundado en su personal criterio, que vale más que se diga aquí corrió que aquí murió, pues los muertos siempre llevan la peor parte, en Tirteo el desprecio de la muerte llega a convertirse en un desprecio de la vida. El ideal heroico produce una inversión de valores: que cada cual enderece su escudo hacia adelante, "haciendo de la vida su enemigo, y a la muerte tan cara como los rayos del sol".[84]

Tirteo fue un poeta mediocre. El tono de arenga militar denota una carencia de esas complejidades interiores de las que surge el humor jónico, y que luego se manifestarán en la reflexión filosófica. La contribución de la sapiencia política espartana, como antecedente de la filosofía, consiste en una racionalización de la política que permite introducir en ella la idea de virtud, no sólo como mérito, sino como factor operante. La idea del ser político envuelve la del ἀνὴρ ἀγαθός, y esta idea del hombre mantiene su fertilidad fuera del suelo espartano: la vida auténtica, la que merece ser vivida, es la que realiza un bien. En Atenas, este bien no será tan sólo el político: el hombre podrá servir a la polis con otros bienes.

§ 28

Sin la sapiencia política, a la que contribuye Esparta, no hubiera sido posible la ciencia política que se producirá en Atenas. Aquella sapiencia era práctica; la ciencia de Platón y de Aristóteles será un acto político sólo en tanto que es sapiencia teórica de la sapiencia práctica. La distinción entre teoría y práctica será indeleble. Esta es la divisoria entre los viejos sabios de Grecia y los nuevos sabios que serán los filósofos. Pero la distinción, creada por la novedad, no es meramente un hecho histórico: es una distinción conceptual y vocacional. No puede haber nunca una po-

También se duda de que fuese espartano de nacimiento, en Herodoto, IX 35 y en Pausanias, IV 15 sig. Es seguro, en cambio que Alcmán no era lacedemonio.

83 Frag. 8.

84 Mismo fragmento.

lítica científica. La ciencia política será ciencia *de lo político*. Si fuese práctica ella misma, ya no sería ciencia. Pero inversamente, a partir del nacimiento de una ciencia política, la práctica ya no podrá ser nunca puramente empírica y pragmática. No le bastará siquiera la promoción de esa areté humana que constituye su peculiar sapiencia: la acción tendrá que estar guiada por ideas. Desde su inicio, la práctica política requería en el hombre una capacidad de reflexión. A su vez, la nueva reflexión que es la ciencia que versa sobre la política, requería un caudal de experiencia práctica; y es en la polis ateniense donde se produce la confluencia de las dos formas de sabiduría. Allí, por primera vez, se plantea en términos científicos la cuestión de las relaciones del hombre con el hombre, y de la integración del individuo en la comunidad. La auto-conciencia llega así a uno de sus puntos culminantes.

La preparación de ese momento histórico de reunión de las dos sapiencias se debe en Atenas a factores autóctonos, y no sólo a la influencia espartana. La idea ática de la bondad, τὸ ἀγαθόν, se inclina más hacia la virtud cívica que hacia la militar, y se asocia a la belleza; de suerte que τὸ καλόν, que significa lo bello, llega a representar la belleza moral, y el lenguaje consagra en el término compuesto καλοκαγαθός, bello y bueno, la idea del hombre que nosotros consideramos, con razón, expresiva del espíritu griego en general.

Solón es el personaje que ocupa en Atenas una posición equivalente a la de Tirteo en Esparta. Ambos son poetas y, como hemos visto, Tirteo puede considerarse también un sabio, como Solón. Pero el espartano era militar, y el ateniense era legislador. En esta forma personal puede marcarse significativamente la diferencia en el ethos y la paideia respectivos. Por su propio camino, Atenas se acerca más a la filosofía que Esparta, y tanto como la Jonia.

En la evolución de las instituciones políticas de Atenas se observan también, al lado de las coincidencias, los rasgos distintivos respecto de Esparta. El nombre mismo de su polis es indicativo. El dios que, desde muy antiguo, se adoraba en la Acrópolis era Poseidón Erecteos. No importa cómo, el culto de la diosa Atenea se extendió por ese territorio y llegó a predominar, aunque sin eliminar el culto de Poseidón. La leyenda personificó este proceso, presentándolo como una lucha entre las dos divinidades que se disputaban la Acrópolis. Venció Atenea, pero Poseidón compartió con ella la sede eminente. Allí, como en Delfos, se armonizan los opuestos; pero el resultado mismo de la compatibilidad es una

subordinación del dios de los terremotos a la "doncella de los ojos verdiazules",[85] que será patrona de las artes y oficios, protectora del estado y personificación alegórica de la sophía.

Con el tiempo, el nombre de la diosa sirvió para designar a la ciudad. Pero los atenienses no eran nada más los habitantes de Atenas, sino todos los devotos de Atenea. Pues el culto de la diosa fue la base de una comunidad que concedía iguales derechos civiles y políticos a los citadinos y a los moradores de los poblados próximos. Se llamó sinecismo, o συνοικία, que significa comunidad del hogar, a ese movimiento hacia la unidad entre los territorios del contorno y la polis propiamente dicha, que es la capital. El hecho de la capitalidad, y la consiguiente integración, no se produjeron en las colonias, donde la ciudad permanece políticamente aislada, ni se confunden con el régimen espartano, en el cual los territorios están sometidos a un dominio que se ejerce desde la polis.

El sinecismo es tanto más notable cuanto que se produce en época muy temprana. La madurez política que ella denota concuerda con la decadencia del poder real, que también sobrevino en Atenas con excepcional anterioridad respecto de los demás estados griegos. Este fenómeno señala en todas partes el inicio de una actividad política consciente, voluntaria y racionalizada, que sustituye al sistema de vínculos irracionales de la tradición.

El tránsito en Atenas de la monarquía al régimen aristocrático fue gradual y se prolongó durante siglos. El orden histórico en que fueron creadas las magistraturas no está claro. Sabemos que el mando supremo de las fuerzas armadas pasó de manos del rey a las de un noble elegido por sus pares. A la institución del polemarco, como se llamó al comandante, siguió la del arconta o regente, quien asume otras funciones reales.[86] Es dudoso si este cargo, que al principio era vitalicio, estaba reservado a un miembro de los Medontidas, o si esta antigua familia real ateniense retuvo, con carácter hereditario, la tercera magistratura, que era justamente la del basileus. En todo caso, las atribuciones y prerrogativas

[85] Así la llama Hesíodo (*Teogonía*, 895), repitiendo el mismo epíteto γλαυκῶπις que aplica Homero a Atenea. Esta fue engendrada por Metis, la consorte de Zeus, llamada ἐπίφρονα porque personifica la prudencia, reflexion y buen consejo, cualidades que heredará su hija.

[86] Se denominan ἄρχοντες, en general, quienes desempeñan las magistraturas supremas en el estado. En Atenas, el arconta por excelencia es el Epónimo, a quien se aplica este cualificativo porque, siendo virtualmente el jefe del estado (hasta 487), su nombre se usa para designar el año. Luego se crearon otros seis arcontazgos, cuyos ocupantes, llamados legisladores, eran elegidos entre las diez tribus principales.

reales del basileus fueron desapareciendo, al distribuirse entre los tres magistrados y los cuerpos electores.

De la progresiva disminución del poder supremo nació la idea misma de poder. El proceso de diversificación busca el equilibrio de los poderes internos que culminará en la democracia. Los tres arcontas asumen las funciones que primitivamente estaban concentradas en el basileus, por herencia y patrocinio divino. El arconta propiamente dicho, o sea el epónimo, es el juez supremo, aunque con el tiempo su jurisdicción fue limitándose al ramo de lo civil. El polemarco, además de comandante en jefe,[87] era magistrado judicial de los metecos. En fin, al basileus estaban confiados el mantenimiento oficial de la religión y los juicios relacionados con este ramo.[88] Los juicios de lo criminal correspondían al Consejo del Areópago.

También es significativa la evolución de ese Consejo. La más primitiva de las corporaciones atenienses, cuya sede se hallaba en el cerro (πάγος) dedicado al culto de Ares, dios de la guerra (de donde Areo-pago), fue primitivamente un cuerpo consultivo del rey, presidido por él mismo. Cuando se crearon las diferentes magistraturas, ingresaron en el Consejo los arcontas que habían cesado en sus cargos, previa la dokimasía, que era el examen a que los tesmotetas sometían a cualquier candidato para un cargo público. Esta cautela política es paralela a la que motivó sucesivas reducciones del poder de los arcontas. A mediados del siglo VIII a. c. el desempeño de sus cargos se redujo a diez años; en 683 a sólo un año; y finalmente en 487, después del escarmiento que fue la tiranía de los Pisistrátidas, se decidió que la elección de los arcontas no fuese directa, sino por sorteo entre los 500 miembros de la asamblea, elegidos, éstos sí, por voto directo.[89] Esta medida repercutió en el Consejo, diluyendo la influencia aristocrática; hasta que, en 461, unas leyes promovidas por los demócratas le arreba-

[87] También es dudoso que el polemarco ejerciera efectivamente el mando en combate. Tal vez lo delegaba en un general, como hace en nuestros días el jefe de estado, cuando es jefe nominal de las fuerzas armadas. Se sabe por lo menos que el polemarco Calímaco tuvo el mando del ejército en la batalla de Maratón, aunque tampoco consta si dirigió efectivamente las operaciones.

[88] El escrito de la denuncia contra Sócrates fue presentado en el Pórtico del Rey, así llamado porque allí se encontraba la escribanía del basileus (Platón, *Eutifrón*, 2a). Pero ya entonces el basileus no era juez: el proceso se desarrolló ante la Asamblea formada por 500 ciudadanos, mayores de 30 años y designados *ad hoc* como jurados. (Por el cómputo de los votos, parece que los presentes fueron 502.)

[89] Antes de esta reforma fueron arcontas, y luego miembros del Consejo del Areópago: Solón, Hipias, Temístocles y Arístides.

taron las facultades políticas, como guardián de la constitución, aunque conservó su alto prestigio como tribunal supremo en el ramo criminal.

El arcontazgo, el Areópago y la Asamblea completan el esquema de un régimen político que fue inicialmente aristocrático. La distribución de los poderes reales trajo su progresiva atenuación, y ésta es la línea que marca el proceso de la política ateniense. La evolución de las instituciones corresponde a la de las clases sociales, promovida por causas económicas. Se distinguía entre el γεωργός, el agricultor, en el sentido de hacendado o propietario rural, y el δημιουργός, el artesano.[90] Ambos son ciudadanos. Después de ellos, hay otras clase de hombres libres, pero sin derechos políticos, formada por obreros y campesinos asalariados. Pero la diferencia más señalada es la que se establece entre los εὐπατρίδαι (literalmente, los de buena familia o ascendencia) y el resto de los ciudadanos. Fue esta diferencia la que se atenuó con el tiempo. Al establecerse de hecho un nuevo principio de poder, fundado en el πλοῦτος, la riqueza, frente al tradicional principio nobiliario y hereditario, la coexistencia de los dos determinó una mutación del poder político. Nobleza y riqueza se coaligan, o sea que surge una nueva aristocracia, que es la plutocracia, cuyos derechos se miden cuantitativamente, pero con igual severidad con que pueda examinarse el árbol genealógico de un eupatrida. De hecho, sucede que un eupatrida conserva sus prerrogativas por su fortuna, cuando ya las ha perdido por su nobleza.[91]

El principio nobiliario era irracional; el principio económico es pragmático, y por tanto racional. La areté aristocrática decae, pero no se desperdicia. La aristocracia se convierte en una clase social cuando surge otra clase que comparte la responsabilidad del go-

[90] La primera palabra lleva como inicial la raíz γή, la tierra; la segunda la raíz δῆμος, que indica el carácter popular y urbano del artesanato. La capa inferior del proletariado la formaban los esclavos, aunque su trabajo no era siempre manual. Cf. Glotz, *Histoire économique de la Grèce*, 1920; Glauco Tozzi, *Economistas griegos y romanos*, caps. III-VI (trad. española en Fondo de Cultura Económica, México, 1974).

[91] La diferencia estriba en que esas prerrogativas tienen que ser adquiridas, y están al alcance de la nueva burguesía. La paulatina transformación de la nobleza en plutocracia representaba una auténtica politización, es decir, una transferencia del sentido mitológico y heroico de la autoridad al sentido estrictamente político. En el proceso coincidieron los dos movimientos opuestos: el acceso de la burguesía al poder, y el aburguesamiento de los antiguos poderosos. El resultado fue un mayor grado de individuación en unos y en otros: el lugar de cada cual en la comunidad depende cada vez más de lo que él mismo hace.

bierno. La plutocracia tiene que establecerse como una timocracia, pues la τιμή o el mérito de los ricos no consiste en el poder que obtienen, sino en el modo de ejercerlo. La antigua areté no se mantiene por una resistencia reaccionaria de los nobles; la reanima los plutócratas, y los nobles aceptan insensiblemente su transformación.

La adaptación no se produjo sin lucha externa. La lucha de clases fue política en sentido estricto, puesto que entre nobles y plutócratas no había desigualdad económica. Pero, debajo de esa competencia por el poder, se va formando una base común que es la del ethos.[92] Este sentido de una comunidad ética no era posible en el antiguo régimen monárquico y en el aristocrático. Y aunque fue promovido por la lucha, esa base que estableció para la convivencia era tan amplia y firme, que se mantuvo sin alteración notable cuando se produjo el nuevo cambio político, de la plutocracia a la democracia.

Lo que no cambió en Atenas, por tanto, es la conciencia de que una areté común es necesaria como garantía de la efectividad de la ley; o sea, que la ley ha de ser algo más que una expresión del poder. Sin una meritocracia, la democracia no funciona. En otras palabras: el régimen del pueblo requiere una paideia popular, una cultura ética. Lo que enseñan Sócrates y Platón es que la virtud se enseña. La racionalización del poder que trae esa forma de gobierno implica el ejercicio constante de la capacidad de distinguir entre el mérito y el demérito, y de constituir una nueva ἀριστεία: una nueva y fluctuante aristocracia que ya no es una clase social, sino un equipo de hombres capacitados, el cual mantiene su función directiva sólo en tanto que sea válida la ejemplaridad de su areté.

92 A este respecto, la poesía de Teognis, y también la de Píndaro, difundidas desde luego en Atenas, representan por su misma exaltación de la antigua virtud en su forma depurada, una actitud nostálgica y reaccionaria. Su obra es valiosa como testimonio expreso de las cualidades humanas que implicaba la forma de vida aristocrática y heroica. La reacción de Teognis (a diferencia de Píndaro, quien mantiene una cierta candidez en su entusiasmo) es claramente política y se manifiesta en su aversión por el demos; pero es más significativa como reacción ética. Teognis no percibe la mutación de valores a que dan lugar los cambios políticos y económicos. Esta falta de sapiencia, que es empeñarse en mantener una sapiencia caducada, lo contrapone a Solón. En cuanto a Píndaro, conviene recordar que en el *Gorgias* de Platón, cuando Calicles expone la teoría del poder y denigra a la filosofía, se apoya en unos versos del poeta, dedicados a ensalzar la fuerza (*Gorgias*, 484b). Cf. el memorable estudio de Jaeger sobre esos dos poetas en *Paideia* I, "Lucha y transformación de la nobleza".

§ 29

Refiriéndose a Solón de Atenas, Platón lo llama ὁ ἡμέτερος, "el nuestro".[93] Para los ciudadanos atenienses, Solón no es meramente un compatricio, "uno de los nuestros": es un patricio, o sea un hombre cuya ejemplaridad se incluye en el patrimonio común. Pero, al mismo tiempo, Solón es uno de los Siete, y por esta adopción es patrimonio de todos los griegos. La sapiencia política supera las diferencias y las divergencias políticas, y es base de unidad en que se apoya un patriotismo griego. Cada uno de los Sabios se cita siempre con el nombre de su tierra natal añadido al suyo propio: Cleóbulo de Lindos, Solón de Atenas, Quilón de Lacedemonia, Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Periandro de Corinto.[94] Es significativo que la antigüedad reuniera en un grupo homogéneo esas personalidades separadas por la geografía y la política local. Lo que había de común entre ellos era justamente lo representativo de todos, lo que permitía la apropiación general. Lo mismo ocurrió, aunque en menor grado, con los poetas.

Los modelos de virtud que proponen los Siete Sabios fueron ya pensados para el hombre, sin tomar en cuenta las peculiaridades del lugar de origen. A su difusión contribuyó el estilo aforístico que adoptaron. Esa manera de expresarse (λακωνίξειν) ya fue comentada por Platón. Para nosotros, lacónico equivale a conciso; en griego significa lacedemonio, y laconizar es imitar las maneras de los espartanos. Estos eran hombres poco versados en la palabra, por razón de carácter, y también por educación, puesto que las instituciones espartanas no favorecían el cultivo verbal. Esto no les impedía formular algunas veces sentencias breves con intención aguda. Pero no fue por influencia estilística de Esparta que se expresaron sentenciosamente todos los Sabios, además de Quilón, que era lacónico por ser lacedemonio, y no sólo por decisión estilística. El laconismo es unánime porque lo impone el tema.

En ese tiempo (segunda mitad del siglo VII y primera del VI), el tema de la virtud no requería un modo discursivo de exposición. El discurso de los Sabios es mental, y no se nutre de conceptos, sino de experiencias directas. La formulación es concisa porque en ella se concentra el sentido de lo concretamente vivido. El lo-

[93] *Protágoras*, 343a.

[94] Las listas antiguas de los Siete Sabios no coinciden. La que se ofrece es la que recogen Diels-Kranz en sus *Presocráticos*. Tales, Bías, Pítaco y Solón aparecen en todas. La que aparece en el *Protágoras* omite a Periandro, y en su lugar pone a Misón de Quenea.

gos no ha adquirido aún capacidad de desenvolvimiento discursivo; ni lo necesita, pues basta nombrar la virtud, en relación con una situación concreta, para que la palabra surta el efecto requerido de incitación. La teoría de las virtudes vendrá después, con la filosofía. La exposición ya no podrá ser entonces lacónica; el análisis, que es por necesidad prolijo, tendrá que llevar a cabo la verdadera tarea aforística. Porque aforismo significa en griego delimitación, definición, indicación de los bordes, y por ahí pasa a denominar una expresión que se contrae en límites estrechos. El análisis no tiene límites; la aforística aparece en su resultado, que es la definición conceptual.

En todo caso, esa sabiduría lacónica dejó de ser específicamente lacedemonia: decayó la predominancia político-moral de Esparta, y fue más bien Atenas la que empezó a marcar la dirección de todo el mundo helénico. La sapiencia que emanará de Atenas se hace discursiva porque la fomenta precisamente el discurso. Primero, el debate político y el alegato ante los tribunales requieren una elocuencia en que resalte "aquello que está bien", lo justo y conveniente en cada caso. Después de la política, la filosofía examina lo bueno en general, la justicia y cada virtud en particular, para definir lo que son en sí mismas y asentar su validez universal. Y esta labor se lleva a cabo con método riguroso porque entre tanto se ha producido la desmesura verbal de los logógrafos profesionales y de los sofistas. La areté corre peligro de desvanecerse en medio de la elocuencia; pues la retórica es una τέχνη, un arte o técnica cuyo valor directivo, que es la belleza verbal, no compromete de antemano a otros valores. De ahí ese retorno de la atención filosófica hacia la antigua sapiencia de Solón, que no era analítica, pero cuya lacónica ejemplaridad puede seguir siendo efectiva.

De la efectividad de la palabra comprimida en la forma aforística son buena muestra las listas de virtudes que aparecen en Pítaco y en Bías. El primero nombra una docena, como si la simple enumeración bastara para invitar a cultivarlas. El segundo enumera otra docena, pero antes de cada una precisa aquel modo de conducta que conduce a la virtud correspondiente. Así para la εὐλάβεια, o discreción; la ἐγκράτεια, o dominio de sí mismo; la δικαιοσύνη, o equidad; y el κόσμος, que por primera vez aparece en prosa y con un significado que incluye a la vez el decoro personal y la virtud del orden.[95] La mesura, con diferentes formulaciones, es la virtud que recomiendan tres de los Sabios (Cleóbu-

[95] Pítaco, 13; Bías, 17.

lo, Solón y Tales); tal vez porque en ella se condensan varias virtudes. La fórmula paradigmática que le da Solón: μηδὲν ἄγαν, nada en demasía, junto con la fórmula de la autoconciencia que ofrece Quilón: γνῶθι σαυτόν, conócete a tí mismo, son representativas de un espíritu que es panhelénico, por apolíneo; y al ser dedicadas a Apolo en el Santuario de Delfos, su recuerdo rebasó el mundo helénico y mantiene su valor perenne.

Entre todos los sabios, resalta la eminencia de Tales y Solón. En el primero, la sabiduría se bifurca al iniciarse el camino de la ciencia. En el segundo, la reflexión política se nutre sólo de la práctica política. Pero esta experiencia es tan densa, que ya no cabe entera en los aforismos; se expande en sus poesías, y sobre todo en la intención expresa de sus reformas constitucionales. Esa intención es sabia por lo que establece, pero más que nada por la idea que entraña, de que la ley es esencialmente reformable.

En efecto: ya hemos visto que el poder político no existe propiamente en el régimen antiguo, cuando está concentrado en el basileus. Es la dispersión del poder lo que da origen al juego del poder, y éste es indefectiblemente un juego de intereses. La primera ley no es todavía νόμος, sino θέμις: así se llaman tanto los decretos oraculares de los dioses, como las cosas que son convenientes y aceptadas por costumbre. Es la costumbre, o la voluntad soberana que se manifiesta en decisiones judiciales o políticas, lo que regula la comunidad. El θεσμός empieza a tener carácter institucional cuando aquellas decisiones ya no son reales y se consignan por escrito.[96] Nace así, por un lado, la jurisprudencia, y por el lado político empieza la legalidad propiamente dicha. La ley dictada, o la codificación de lo consuetudinario, no son más que un paso hacia un auténtico régimen legal. El lenguaje sigue los pasos de la evolución: la ley draconiana es una aproximación, pero todavía lleva el nombre de θεσμός; la ley soloniana ya se llamará νόμος.

La legislación de Draco es un antecedente próximo de la plena legalidad, no porque la reforma de Solón viniese inmediatamente después, sino porque ésta atiende a unas voces populares que desean cambiar lo establecido. La costumbre es variable, pero no por decisión concertada de los acostumbrados. Cuando éstos adquieren

[96] El registro de las decisiones judiciales comenzó el mismo año 683 en que se redujo a un solo año el período de los arcontas principales, lo mismo que el de los arcontas menores, o tesmotetas. Una lista cronológica de los arcontas, desde 621 hasta 329, se encuentra en *La constitución de Atenas* de Aristóteles. Véase *The Works of Aristotle*, edición Ross, Oxford, *Index*.

el poder de cambiar los usos tradicionales, su voluntad sólo puede actualizarse en los términos de la ley. El poder de esa voluntad política es poder legislativo, ajeno al poder gubernativo de los magistrados, aunque puedan ser éstos quienes lo reconozcan en la legislación. La idea de reforma está implicada en el acto mismo de dar la ley y de registrarla. La ley siempre introduce un cambio, o consolida un cambio que ya se ha producido. O sea que, por su propia naturaleza, lo que llamamos sentido político es un sentido del cambio político. El registro de las leyes sirve como referencial: asegura su vigencia, y al mismo tiempo mantiene la continuidad en las sucesivas legislaciones. La juridicidad del régimen político comienza con la ley escrita.[97]

La ley es el nuevo poder político. Su fuerza de obligar es intrínseca, independiente de la fuerza que pueda emplearse para asegurar su aplicación o reprimir las infracciones. Los poderes particulares se subliman en el poder anónimo y universal de la ley: ésta es la enseñanza de Solón. La ley es un gran poder, y al mismo tiempo es débil; porque su fuerza se imprime en todos, pero estriba precisamente en el hecho de que no puede ser nunca absoluta, ni en el absolutismo: siempre es cualificable. Introduce una reforma, y puede por esto mismo ser reformada. No hay nomos sin isonomía; no hay isonomía sin eunomía.

La noción de la eunomía implica su contraria. En Homero, mucho antes de instaurarse el poder legislativo, la eunomía es una cualidad de los hombres que se contrapone a la desmesura.[98] Todavía hoy, sin pensar en la legislación, sino en la manera del comportamiento humano, distinguimos entre lo que es "de buena ley" y lo que es "de mala ley". Pero la eunomía de Solón es un cualificativo que ya no se aplica al hombre, sino a la ley. Y entonces, si puede haber una ley mala, que daría lugar literalmente a una caconomía ¿en qué consiste la ley buena? La bondad de la ley ha de venir de afuera. De esta manera, en el pensamiento de Solón, el νόμος conecta con la δίκη, que es la justicia, como virtud cívica superior a la propia legalidad.

El acto de dar ley ha de cumplir esa misma virtud de eunomía que antes consistía en el buen orden de la conducta en el individuo, cuando no había orden legal, y que ahora la ley establece como norma para todos. La ley es vinculatoria: eunomía es ar-

97 Véase el capítulo sexto sobre dos temas de reflexión que sugiere el fenómeno de la ley escrita: uno es el nacimiento y auge de la prosa, otro es la individuación progresiva de la areté.

98 *Odisea*, XVII 487.

monía de los intereses dispares. La paridad, que es equidad, es la virtud de la ley, y esto es lo que se llama justicia. La virtud de los hombres se transmite a la ley, cuando ellos requieren vínculos supra-individuales. El proceso termina en una reversión: la ley viene a ser promotora de la virtud humana. La virtud de la ley es lo que permite a los hombres sentirse justos cuando actúan "en virtud de la ley".

Una cosa es el derecho, y otra es el hecho. La ley no siempre es, ella misma, justa, y la justicia toma entonces una dirección contra la ley, o sea, hacia una ley nueva. Lo cual muestra la fragilidad inherente al principio racional de la convivencia humana. El poder de los intereses es más fuerte que el de lo razonable. Es una fuerza mayor, porque está conectada al orden de las necesidades, mientras que la ley pertenece al orden de las libertades. La ley implica un alto grado de individuación, pero trasciende la individualidad del legislador, en su intención de establecer una comunidad de los intereses. La idea de una superioridad del interés común está inserta en el acto de la legislación. El vínculo del patriotismo se afinca en eso. Sin embargo, esa superioridad de la concordancia no elimina el hecho de los intereses privados y su discordancia. La ὕβρις individual se reproduce en el nivel social y político, tanto en el legislador como en los legislados.

Esta amenaza persistente de trastorno que es, desde luego, un factor dinámico en la política, ha de considerarse primariamente como factor dinámico en la existencia humana, como pugna interior entre el poder ser y el deber ser. Por esencia, la ley es reformadora; por esto es formadora, lo cual implica que puede ser también deformadora. Reforma una situación, porque expresa una forma nueva de ser; a la vez introduce un nuevo cambio en esta forma. De esta manera se teje, en la vida política, la malla dialéctica de la relación individuo-comunidad. Se comprende así que la formación política del hombre en Grecia no fue una simple educación, destinada a programar con leyes y organizar pragmáticamente la convivencia. La formación ha de entenderse como adquisición de una forma. Éste es un proceso existencial, cuyo desarrollo contribuye a la libertad-de-ser, y prepara el último acto de esta libertad, que habrá de ejecutarse en la filosofía como libertad-de-pensar.

El poder legislativo es poder moderador de los poderes: libertad es mesura. Ésta es la virtud inherente al precepto de Solón: nada en exceso. A la cualidad contraria la llamará Platón ametría: falta de medida. Lo cual indica que también la libertad, como la ley, es cualificable.

TERCERA PARTE

Capítulo Quinto

HACIA LA FILOSOFÍA

Desde la religión

§ 30

Las posibilidades vitales que entraña el culto de Dionisos no se agotan en su armónica reunión con el culto de Apolo. Esta reunión tiene carácter panhelénico. Su influencia abarca por igual a los diferentes territorios y a todos los hombres. La armonía lograda en Delfos impide el sectarismo. En cambio, la influencia especial de Dionisos se prolonga lateralmente, en una dirección que tomará forma sectaria. Las tensiones internas que hemos observado en lo dionisíaco no quedan resueltas por completo en el ámbito délfico.

En efecto: surgirá de Dionisos una doctrina hermética que representa un paso más en la definición de una idea del hombre. Ya no será necesario extraer el contenido de esta idea por interpretación de los testimonios. La creencia religiosa se va a cifrar en una idea expresa. En su evolución, el culto de Dionisos ha pasado del frenesí primitivo a su consagración délfica y a la urbanidad de las fiestas dionisias populares. Pero la experiencia de una comunión con el dios ha dejado una huella latente, como el anuncio de una posibilidad que era vital, y específicamete religiosa, pero que sólo podía encaminarse mediante un pensamiento declarado sobre la propia vida humana. Ese influjo de Dionisos, desviado de Apolo, aunque no contrapuesto a lo apolíneo, producirá la primera fusión de una idea pensada y una creencia sentida, en unidad religiosa.[1]

De aquella experiencia mística de comunión, la cual implicaba la noción de un alma individual, hasta la declaración expresa de que el alma posee el atributo de la inmortalidad, no hay más que un paso. El griego no podía dejar de darlo. Su inminencia se pre-

1 La desviación respecto de lo apolíneo es más bien existencial. Orfeo, fundador mítico de la religión a la que da su nombre, está relacionado con Apolo, y hasta se creyó que era hijo suyo. Su figura, con la lira en la mano, estaba representada en la metopa de la casa del tesoro de los sicionios en Delfos.

siente en lo dionisíaco, y al fin se actualiza, como doctrina, en el orfismo. Ésta es la vía por la cual la religión conecta con la filosofía.

La conexión es compleja, y su parte más visible no es la más directa y decisiva. La filosofía no se ocupará temáticamente desde el principio de esa cuestión de la inmortalidad del alma. Para Sócrates, la filosofía no puede resolverla. La supuesta influencia del orfismo en la teoría de la inmortalidad del *Fedón* platónico sería remota y sesgada. Platón no comparte las creencias órficas, y el hecho de que su teoría del alma no involucre la cuestión de la divinidad revela que la inspiración no es religiosa. El afán personal de sobrevivencia, tan patente en la obra platónica, se manifiesta lo mismo en el *Fedón,* o sea en el contexto del tema de la muerte, que en el *Banquete,* o sea en el contexto del tema vital del amor. El eros no tiene lugar en el sistema de la creencia órfica.

Por otra parte, la concepción de la filosofía como vocación de la muerte en el *Fedón,* más que una derivación del ascetismo órfico, es una derivación del concepto de eternidad: es una de las posiciones típicas que se reproducen en la historia, cuando el contraste entre lo temporal y lo eterno, lo absoluto y lo contingente, el ser en sí y el devenir, no es sólo un pensamiento, sino una vivencia que promueve una devaluación de la vida.

Aunque la escena del *Fedón,* que representa las últimas horas de vida de Sócrates, parece situar en primer término el tema de la muerte y la inmortalidad, de hecho el problema filosófico central es el del ser y el conocer. Sólo en el marco de la solución que se propone a tal problema, con el concepto de un ser trascendente y con el dualismo epistemológico, surge la ocasión de justificar racionalmente el anhelo personal de eternidad. Pero es ahí donde se advierte la brecha que separa cualquier religión respecto de cualquier filosofía. La diferencia es vocacional, y por tanto radical u originaria. El respeto de Platón por el orfismo no encubre el hecho de que su propósito en aquel diálogo, más que declarar unas creencias, es el de establecer una base segura para la verdad. El orfismo no justifica la creencia, que por ser religiosa vale por sí misma, sino la forma ascética de vida que impone esa misma creencia. También la filosofía impone una forma de vida ascética; pero la imposición no viene de una doctrina, sino de la vocación. Ésta es la que no requiere justificación, porque se acepta libremente, sin compromiso previo. En filosofía, la ἄσκησις está implicada en la ζήτησις: la búsqueda requiere una disciplina de abstinencia. O sea que la decisión de emplear la vida en la

búsqueda de la verdad es anterior a las verdades, y mantiene su validez uniforme e inalterable, cualesquiera que sean las teorías, o las creencias, de los filósofos.

La conexión del orfismo con la filosofía, por lo tanto, más que temática, es existencial. Fueron las tensiones dionisíacas de esa religión las que prepararon el terreno para una filosofía que no empezó como teoría del hombre. De una parte, el hecho mismo de que la creencia órfica tomase la forma de una doctrina promovía la formación de una comunidad privada. El orfismo era constitutivamente dogmático y sectario. Lo insólito de ese fenómeno producía una tensión entre los participantes y el resto de la comunidad; tensión que luego se va a reproducir, con unos rasgos similares y otros distintos, cuando aparece en la comunidad esa otra figura insólita que es la del filósofo.

El nacimiento de la filosofía no puede registrarse como un simple dato histórico. Es un fenómeno que resultaría inexplicable, en su misma facticidad, sin la ilustración que aportan esas reacciones sociales. La similitud entre el órfico y el filósofo se aprecia en la actitud de los profanos ante unos pensamientos que son fundamento de unas formas de vida distintas de las usuales. La gente tolera mejor una diferencia en las ideas que en la manera de vivir. La tensión es mayor cuando la vida nueva es una dedicación integral a la idea; y cuando, además, ésta no es una idea cualquiera, que se acepta o se rechaza sin trastorno, sino una idea del hombre, una respuesta inesperada a la pregunta que concierne justamente a cada uno: ¿qué soy yo? ¿qué hago en este mundo?

La otra tensión que se advierte en el orfismo es interna, inherente a la propia doctrina: la creencia en la inmortalidad es al mismo tiempo lo que produce la tensión y lo que la resuelve. Si el alma es inmortal, la existencia humana es un estado de conflicto insoluble: la vida misma consiste en esa tensión. De suerte que se vive tensamente, no por precepto y disciplina, sino por la necesidad inherente a una creencia que, por primera vez, representa una verdad sobre el hombre. La unidad de cuerpo y alma es indudablemente real, y al mismo tiempo es misteriosa. La dualidad inspira el ascetismo, en el cual se tiende a un predominio, deseado y programado, de lo inmortal sobre lo mortal. La represión de la vida es consecuencia inevitable de una certidumbre: de que la muerte habrá de separar por fin los dos componentes transitoriamente reunidos y mal avenidos.

Esta tensión se reproduce y se agrava en todas las doctrinas que la filosofía va elaborando durante siglos, cuando presenta la com-

plejidad del ser humano en términos de dualismo radical. Una vez que se postula la inmortalidad de uno de los dos componentes, su co-existencia con el componente mortal, en la vida de este mundo, se vuelve teórica y vitalmente problemática, y la solución del problema depende del otro mundo. Por esto es más congruente el orfismo, y cualquier otra religión similar, que cualquier dualismo filosófico. Para el dualismo filosófico, la unidad es el misterio con el que ha de debatirse la razón. En cambio, para el orfismo, la dualidad se acepta y se proclama desde luego como esencialmente misteriosa.

La mente órfica puede pensar que la unidad de cuerpo y alma, justo por ser inexplicable, es lo que explica la vida, lo que determina que la vida no tenga valor propio. La vida es una sumisión del hombre. La muerte, que es lo explicable por consabido, representa la liberación. La muerte da sentido a la vida. Pero la filosofía tiene que dar razón de lo real en términos de realidad: que encontrar en la vida su sentido propio. La creencia en el misterio proporciona al creyente un sustento religioso que, para él, constituye una explicación del porqué de la existencia. La filosofía no ofrece un sustento equivalente, porque el modo de su explicación es racional. El ascetismo que ella recomiende, y que ella misma representa, viene de otra procedencia vocacional. La filosofía no puede negar la vida: no tiene nada que ofrecer a cambio. Éste es el problema *vital* del dualismo *teórico* en Platón.

Era inevitable que el dualismo órfico se considerase un antecedente pre-filosófico de las teorías dualistas. Pero la coincidencia del misticismo órfico y de la filosofía en el tema de la inmortalidad, y hasta en el programa de una vida ascética, expresa más bien la persistente preocupación del griego por la muerte, por su propio ser y su destino. Es la forma que toma esa preocupación en el orfismo lo que permite conectarlo con la filosofía: la religiosidad se vuelve reflexiva, y esa reflexión recae sobre el tema del hombre de una manera que abarca explícitamente el cuadro completo de las relaciones vitales: con lo divino, con la naturaleza y con el prójimo.

Cuando Platón recomienda la búsqueda del camino que nos permita regresar a nosotros mismos (τις ἡμῶν καὶ τὴν ὁδὸν οἶκαδε),[2] reproduce en conceptos de filosofía esa misma búsqueda que encuentra un desenlace religioso en el orfismo. Con un enfoque u otro, todas las filosofías apuntan a la cuestión decisiva: τί ἐστὶν

[2] *Filebo*, 62b.

ἄνθρωπος, qué es el hombre.[3] Más tarde, cuando se desenvuelve la ontología y se analizan específicamente las formas de ser no humanas, su definición incluye, de manera implícita o explícita, la relación que guarda el hombre con cada una de ellas.

Pero ya en el orfismo está germinando esa idea de una correlación entre lo esencialmente humano, que sería el alma, y lo no humano. Lo no humano, o sea la naturaleza, está en el orfismo representado de manera próxima y eminente por el cuerpo mortal, y la relación se concibe como una tensión ininterrumpida. Pero es fundamental para la historia y teoría de las ideas del hombre el hecho de que lo natural aparezca como noción implicada necesariamente en el tema de lo humano. Esto no había sucedido antes, y es un testimonio tan fehaciente de la individualidad alcanzada por el hombre como la misma noción de la inmortalidad del alma.

§ 31

La filosofía no brota de una manera súbita y espontánea. La innovación que representa el acto de pensar según la razón-de-verdad altera de manera fundamental el modo de ser humano: marca una divisoria entre lo anterior y el curso histórico que con ella se inicia. Sin embargo, la continuidad del proceso no se quiebra, y los historiadores reconocen que unos antecedentes de la filosofía prepararon su advenimiento. ¿Cuáles fueron estos antecedentes, y cómo se efectuó la transición?

Cuando se indica que la vía religiosa y la vía política conducen a la filosofía, lo primero que resalta es el hecho de que ninguna de las dos queda bloqueada por la última innovación histórica que produce el hombre en sí mismo. El desenvolvimiento de la religión y la política es paralelo al del pensamiento científico. Esa autonomía *posterior* fija el carácter especial que tuvieron como *antecedentes:* si la religión y la política no fueron un mero preliminar de la filosofía, ésta no podía ser un mero complemento, ni podía compartir con ellas un mismo dominio del pensamiento y de la existencia.

Por esta razón, es infundada la hipótesis que atribuye a los antecedentes una influencia directa sobre lo que viene después; como si la filosofía no fuese sino la traducción a un lenguaje

[3] Platón, *Teeteto,* 174b.

diferente de unas nociones ya pensadas. Ni siquiera los autores que sostienen la tesis de una influencia de la política sobre la filosofía, consideran que la política haya sido *progenitora* de la filosofía. En cierto modo lo fue; pero sólo en tanto que la vida política produjo en el hombre una transformación que lo habilitó para el pensar filosófico.

En cambio, es un lugar común el empleo de un método de investigación guiado por la idea de una relación *directa* y originaria entre la religión y la filosofía. Pero ni la religión, ni menos la política, son antecedentes efectivos de la filosofía porque le transmitan sus problemas (o sus soluciones). Ellas son suficientes en sí mismas: tienen, cada una, su base vital propia. Por consiguiente, la investigación no debe detenerse en lo puramente externo de la relación entre los antecedentes y el consiguiente. En rigor, la filosofía no fue una literal consecuencia de sus antecedentes: la preparación del terreno donde habrá de brotar cavó más hondo.

En esta hondura existencial, la raíz de la filosofía aparece como una vocación humana. Ella presupone una etapa histórica en que la religión y la política han quedado establecidas como vocaciones diferentes. La diversificación vocacional es la clave para la interpretación. Cuando no hay más que una vocación posible, no hay auténtica vida vocacional. La vocación se elige, y la elección implica unas alternativas que se ofrecen como caminos de vida diferenciados. Hay vocación cuando hay contraste. En religión, esto comienza con el orfismo: todos los griegos son religiosos, pero sólo los órficos llevan una vida religiosa. En política, esto comienza con la institución de cargos electivos: todos los ciudadanos son políticos, en tanto que participantes en la vida de la polis, pero sólo unos cuantos eligen la carrera política.

La filosofía no elabora sino hasta Platón una teoría de las vocaciones humanas. Pero como ella es la única que, por naturaleza, tiene que dar razón de sí misma, inicia su curso diferenciándose de las demás, como una nueva posibilidad vital, y con esto resalta súbitamente el carácter vocacional que tenían otras formas de vida anteriores. La innovación se produce en el hombre, y por esto no hay que buscarla en los conceptos, aunque se manifiesta en una manera de pensar y de hablar. El hombre que, además de sentir la religiosidad, aprendió a hablar de lo divino y decidió llevar una vida religiosa; el hombre que no sólo organiza su vida en comunidad, sino que además ejercita una facultad de raciocinio político, y convierte a la palabra en instrumento de la política activa:

éste es el hombre que, por tales usos de la palabra, ha quedado predispuesto a hablar de una manera que ya no es religiosa ni es política, y que surge de otra motivación vital inconfundible. Ésta no hubiera sido posible sin las precedentes. Pero, una vez establecida la filosofía, desde el acto inicial, su actualidad no depende ya de nada ajeno a su propia base. Incluso cuando el habla de verdad se aplica a cuestiones de religión y de política, sus palabras no son ni religiosas ni políticas: corresponden a un orden del logos que no está cubierto por esas distintas vocaciones.

La genealogía de los temas y vocablos que la filosofía hereda de la política y la religión revela unas conexiones externas que no dan razón de un hecho como el *nacimiento* de la filosofía. El nacimiento era imprevisible desde el nivel histórico de sus antecedentes, aunque sería inexplicable sin ellos.

Es con esa restricción que hemos de examinar, en la concreción de los datos que se conservan, los caracteres de la nueva fase de relación del hombre con lo divino que representa el orfismo. La religión encamina al hombre hacia la filosofía sólo cuando ya no es el estado "natural", irreflexivo, y se convierte en una forma de vida "especial". Para comprender de qué manera se efectúa esa conversión, conviene atenerse a las implicaciones existenciales de la doctrina órfica, que es la determinante del cambio, y al significado de la mezcla que hay en ella de mito e idea, de creencia y norma de vida.[4]

La reflexión se detiene en un fenómeno patente: la dualidad de componentes en el ser del hombre produce una polarización. Desde el nivel del alma, el cuerpo empieza a ser objeto de preocupación. Una parte del ser, la más auténtica, tiene que dar razón de la otra; y la razón que se da, aunque sea mística, confirma la disociación.

Esto promueve un juego dialéctico de afirmaciones y negaciones que atañen especialmente a la temporalidad y la muerte. La reli-

[4] Como en otros aspectos de la religión griega, entorpecen también aquí el trabajo de los historiadores la escasez de los datos y el hecho de que no todos sean fidedignos. Los poemas órficos primitivos se perdieron, y el conocimiento de la cosmogonía y la antropogonía tiene que apoyarse en fuentes posteriores, más o menos adulteradas, y en la doxografía. Una primera recopilación de los poemas, tal como se conservan, se encuentra en E. Abel, *Orphica,* 1885. La edición posterior de O. Kern, *Fragmenta Orphicorum,* 1922, sigue siendo la fundamental. Sobre la personalidad misma de Orfeo, y la posibilidad de una discordancia interna de la secta entre la rama propiamente órfica y la dionisíaca, véase W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion,* 1935.

gión dionisíaca ha despertado en el hombre el afán de eternidad. Este afán se satisface vitalmente con la creencia; pero la satisfacción, que es individual como el alma misma, requiere un ámbito de la existencia que rebase los límites de la vida, y que sea común. Lo que produce el orfismo, más que una revelación explícita de la eternidad, es una nueva conciencia de la temporalidad. Lo eterno no es simplemente una prolongación indefinida del tiempo, sino algo contrapuesto.[5] Si el tiempo continúa más allá de la muerte, la clave de la vida sigue siendo la temporalidad. Por el contrario, lo temporal en el orfismo no es más que un intermedio, sin valor propio. El tiempo de esta vida deja de ser lo que era, o sea que también cambia el sentido de la vida.

En la actitud vital espontánea de los hombres, la muerte es negación. Con el orfismo, adquiere un carácter positivo: es el acceso al más allá. Y la vida, que es espontáneamente lo positivo, viene a ser lo negativo: un estado transitorio de sumisión. El orfismo no elabora, por supuesto, una doctrina de la libertad. Pero es manifiesto que, de acuerdo con las creencias órficas, lo que nosotros entendemos por libertad es imposible en la existencia humana, o sólo opera como represión: la libertad positiva se da en la muerte, no en la vida, y toma la forma de una liberación.

La transmutación del sentido es completa. Con el orfismo, la religión ya no es parte integrante de la vida: es la única vocación integral. Esta integridad vital es justamente lo que convierte a la religiosidad en una vocación. Antes del orfismo, la religión tradicional de los griegos no era una verdadera vocación: no requería *una* forma de vida, ni ésta quedaba por tanto distinguida de las *otras* vidas. Por esto el ascetismo de los órficos no es una simple disciplina. La disciplina del alma es una represión del cuerpo: la vida misma consiste en esa lucha que libran entre sí los dos componentes del ser.

El cambio que introducen esas creencias en la relación con la naturaleza se percibe en la devaluación del cuerpo. El cuerpo es para el hombre la naturaleza en su manifestación más próxima. Como el alma es inmortal, la muerte deja al hombre inafectado: sólo *se muere* el cuerpo. Por ahí la mortalidad se extiende hacia toda la naturaleza. Se muere todo lo que tiene vida. La vida del alma es otra cosa: su ser corresponde al orden de la eternidad. De

[5] En la mitología órfica, la eternidad estaría en el origen, y la dimensión temporal sería como una emanación o inserción en lo eterno. En la cosmogonía que forman, o adoptan, o transforman los órficos, aparece en la cabeza del proceso Kronos, el Tiempo. Pero éste es el tiempo "que no envejece nunca".

este modo, la relación del alma, o sea del hombre, con la naturaleza, es la de dos formas de ser que no son afines. La muerte está inscrita en la naturaleza precisamente porque ella es fuente de la vida.

Lo que más resalta en este contraste con las creencias tradicionales es el pesimismo de la doctrina órfica. Porque ésta es una religión declaradamente dionisíaca, y lo que vino a representar Dionisos en el mundo griego fue una exaltación optimista, la fuerza de una expansión vital, la alegría y el goce de los frutos de la tierra. Para el órfico, la vida es triste; no por los sinsabores que trae, sino por el sabor supremo que es el de una sapiencia religiosa. La vida es insípida por razón de eternidad, cualesquiera que sean sus frutos.

El ascetismo de los órficos y el ascetismo filosófico son, pues, enteramente dispares. En el pensamiento de verdad, la relación vital con la naturaleza no es negativa. Por esto carece también de fundamento la hipótesis de que la religión, como antecedente de la filosofía, influye en ésta por contraposición; como si la filosofía hubiese tenido que llevar a cabo forzosamente una nueva inversión, a saber, la materialización del alma. Con las primeras teorías de la naturaleza, ésta habría logrado su significado propio, ni positivo ni negativo, al concebirse que todo es pura naturaleza.

Es innegable que la ciencia efectúa una literal des-cualificación de la naturaleza. Pero no se encuentra en la filosofía presocrática una sola afirmación de que el hombre es definible como naturaleza. Se diga o no se diga en estos términos, está sobreentendido que el alma tiene su physis propia, como todo lo que existe. Los elementos de que se compone la realidad natural aparecen en el cuerpo humano, identificados por Empédocles. El problema de la relación de esa entidad corpórea con el alma humana se plantea después de la presocrática.

La filosofía griega no se contrapone a la religión órfica por un supuesto naturalismo, sino porque establece el principio de necesidad, como fórmula de un principio de orden inmanente. Ya hemos podido comprobar que la necesidad no incluye, de manera expresa, el orden de lo humano; pero sí excluye lo divino. Los cambios en la naturaleza suceden según razones necesarias, con regularidad invariable, y no por designio arbitrario de los dioses. Cuando en la filosofía reaparece la noción de lo divino, ésta no será un eco de las creencias religiosas, sino más bien la figura del lenguaje con la cual se representa una garantía racional de la estabilidad y la regularidad necesarias en el devenir.

La conexión de la filosofía con el orfismo es a la vez más estrecha y menos visible. Por primera vez en el orfismo, la naturaleza se convierte para el hombre en un problema vital. Ya no es lo que se da por descontado; es algo con lo cual puede el hombre relacionarse de varias maneras. El sentido de la vida no se aceptará como costumbre establecida, sino que implicará una disposición declarada ante una realidad ajena, cuya sola presencia constituye un problema. En el orfismo, la solución es religiosa, y se cifra en la eternidad. La filosofía convierte en solución vital el problema mismo: mantener la naturaleza en estado de problema permanente, o sea en objeto de estudio, es un camino vital. También aquí, el pensamiento determina la forma de la praxis. Ésta es ascética, tanto en la filosofía como en el orfismo; pero *en la filosofía no es el contenido de la doctrina el factor determinante de la forma de vida, sino el principio vocacional:* la originaria disposición frente a la realidad.

§ 32

Dionisos, hijo de Zeus y de Perséfone, estaba destinado por su padre a gobernar el universo. Incitados por la celosa Hera, los Titanes maquinan la muerte de Dionisos, movidos también por el deseo de venganza contra Zeus, quien los tuvo confinados durante un tiempo. Los Titanes se disfrazan y, para ganarse la confinza de Dionisos, le ofrecen unos regalos, entre ellos un espejo. Luego lo atacan, mientras está distraído contemplándose a sí mismo. Aunque Dionisos logra escapar, mediante sucesivas metamorfosis, al fin es alcanzado cuando reviste la forma de un toro. Sus terribles enemigos lo despedazan y devoran, pero Atenea recupera el corazón de la víctima y se lo entrega a Zeus, quien lo incorpora a su ser, engulléndolo. De este corazón va a nacer el nuevo Dionisos, hijo de Zeus, por segunda vez, y de Semele. Entre tanto, la ira de Zeus se manifiesta con un rayo que fulmina a los Titanes, de cuyas cenizas proviene la raza de los hombres.[6]

[6] Es imposible abordar aquí las complicadas cuestiones de cronología e interpretación que plantea la parte teogónica del orfismo. En el relato que ofrecemos coinciden básicamente todos los autores. Véanse en particular: Rhode, *Psyché,* VIII 3; Guthrie, *The Greeks and their Gods,* XI 3; Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion,* cuyo apéndice contiene la traducción, junto con un comentario de Gilbert Murray, de los textos grabados en los

Las interpretaciones del simbolismo mitológico son tan fáciles y tentadoras como arriesgadas. Pero los mismos griegos nos ayudan con sus comentarios a centrar nuestra atención en ciertos significados indudables. A Platón le interesaba anotar que los sacerdotes y sacerdotisas del culto órfico asumían la tarea de explicar o justificar sus funciones.[7] A diferencia de otros cultos, la función sacerdotal incluía el acto decisivo de dar razón. La fórmula que emplea aquí Platón para designar ese acto es el famoso λόγον διδόναι, en el que se resumirá el menester principal de la ciencia. Por primera vez, y por excepción, puede emplearse dicha fórmula en el contexto de la experiencia religiosa.

El órfico no sólo tiene unas creencias: da razón de ellas y de la conducta de su vida fundada en ellas. Y no lo hace por deseo de rendir cuentas ante los demás, cosa enteramente innecesaria: la justificación es inherente a la creencia misma. De la vida religiosa de los griegos se ha ido desprendiendo un θνητὰ φρονεῖν, una sapiencia que es mortal en el doble sentido de un pensamiento de los mortales que versa sobre la muerte. Cuando reflexiona sobre la muerte, el hombre acude a algo que pueda levantar la vida, como la experiencia ritual, y especialmente el rito catártico. Para el órfico, la purificación es algo más que un rito: es una forma de vida, καθαρὸς βίος. Y esto es así *por razón* de la doctrina; pues aquella sapiencia mortal se ha convertido en una sapiencia vital, al mismo tiempo que la vida no se eleva, sino que se degrada. La κάθαρσις, más que un simple procedimiento de eliminar las impurezas de la vida, abarca la vida entera como tal. La vida misma es la impureza. La purificación completa es la muerte.[8]

Lo más notable es que esa maldad o impureza se la debe el hombre justamente a su ascendencia sobrehumana. En el ser compuesto del hombre, lo maligno le viene de los Titanes, y se concentra en el cuerpo; el alma es lo dionisíaco.[9] La vida de los

platos de oro excavados de las tumbas órficas que se hallaron en Creta y en el sur de Italia. Sobre este punto preciso, véase además Comparetti, *Laminette orfiche*, 1910.

[7] *Menón*, 81a.

[8] De ahí ese componente normativo que hay en la creencia órfica sobre el origen divino del alma y sobre su inmortalidad, señalado por Rhode y por Jaeger. En rigor, esa proyección no es exclusiva del orfismo. En cuanto la creencia en la inmortalidad toma la forma de un pensamiento reflexivo, esta concepción altera automáticamente todas las relaciones vitales del hombre, y con ello se introduce una nueva idea del mundo, de la vida y del hombre mismo.

[9] La mitología griega, ya desde Hesíodo (*Teogonía*, 134 sigs.), concuerda unánimemente en la malevolencia de los Titanes. Más tarde, el titanismo deja de

mortales reproduce la pugna de las divinidades; la cual no se resuelve, aparentemente, ni con la muerte del cuerpo, ni con la inmortalidad del alma. Pues, aunque los testimonios sobre una doctrina de la transmigración en el orfismo no son muy explícitos y seguros,[10] es congruente con las demás creencias de la secta la de una historia del alma que no termina con la muerte: la de un κύκλος τῆς γενέσεως, o ciclo de la generación, del que no se desprende el alma sino por gracia divina y después de sucesivas reencarnaciones.

La doble vida, la del cuerpo y la del alma, constituye en el hombre una unidad precaria, porque los dos componentes no son sólo dispares, sino cualificados con los signos opuestos del bien y el mal. El ascetismo órfico responde a un principio de negación vital: si lo bueno en el hombre radica en el alma, el mayor bien es la muerte, con la cual termina la opresión del cuerpo. El carácter sectario de la comunidad órfica viene impuesto por la creencia de que la vida tiene que vivirse "desviviéndose". Los órficos se alejan de la vida común porque nada de lo que se hace tiene valor propio: sólo valen los actos que "deshacen", o sea los purificadores.

Esta concepción negativa de la vida parece discordante con la imagen usual de la cultura griega, y sobre ella ha recaído el comentario de los historiadores. Sin embargo, Platón no deja de ser auténticamente griego cuando habla del cuerpo como "de esta cosa mala": τοῦ τοιούτου κακοῦ.[11] Tomado en bloque, el carácter de un pueblo incluye siempre elementos que, en abstracto, resultan incompatibles. La negación vital resalta en el orfismo porque en él toma forma de doctrina por primera vez una disposición del hombre que más tarde se va a reproducir, constituyendo una línea de tradición. Desde el orfismo y el pitagorismo, pasando por Platón, Plotino y el neoplatonismo, se encuentran variadas expresiones de eso que el Dante llamará *"speranza di morte"*.

Cualesquiera que sean las creencias o las experiencias, el hombre ha tenido algunas veces el sentimiento de que la vida es esencial impureza. Aunque no llegue a formularse en conceptos, ese sentimiento trastorna sin duda el esquema de las relaciones vitales del yo con el no-yo. Lo que importa en este punto es la repercusión que tiene en la idea del hombre la esperanza de morir que siente

ser un símbolo mitológico y se convierte en la designación de un rasgo caracterológico. Véase, por ejemplo, Platón, *Leyes*, 701c.

10 Véase en los *Fragmenta* de Kern, antes citados, el fragmento 32c.

11 *Fedón*, 66b.

el órfico. Desde luego, su idea de la vida y de la muerte no pueden germinar sino en un hombre altamente individualizado. El alma inmortal es un alma singular: esto es obvio. Y después de la muerte, la individualidad persiste: su destino no es el de quedar sumida en una especie de alma universal, perdiendo sus caracteres distintivos. Pero lo decisivo es el modo de la individuación, o sea su principio. ¿Qué es lo que hace que un hombre sea *un* hombre?

En esa religión, como en otras creencias e ideas posteriores, el pesimismo viene compensado por la esperanza; o mejor dicho, es la creencia en una vida después de la muerte la que determina la negación vital. Pero, en los órficos, el optimismo de la esperanza presenta una particular modalidad, muy directamente referida a la idea del hombre. El cuerpo y el alma, como componentes del ser, están en discordia permanente por razones que nosotros llamaríamos ontológicas: el uno *es* malo, el otro *es* bueno. ¿Cuál de los dos es el factor de individuación?

La cuestión ha sido debatida,[12] pero en rigor está resuelta en los términos mismos de la dualidad. La materia no puede ser principio de individuación, como lo será, sorprendentemente, en la ontología de Aristóteles. El cuerpo es mortal, y en él radica lo malo. La muerte es un bien para el alma, porque la libera; pero la propia mortalidad es un mal, una imperfección respecto de la inmortalidad. Por consiguiente, lo individuante en el hombre no puede ser sino el alma, es decir, aquel componente de su ser que es la sede de lo bueno, de lo destinado a pervivir. La maldad inherente al cuerpo es igual en todos, pues no depende de la conducta, sino del ser mismo de lo temporal. También es igual la muerte. La diferenciación entre los hombres proviene del alma: de la manera como ella procura salvarse de la opresión del cuerpo en una acción purificadora.

La cuestión de la individualidad no aparece temáticamente en la teogonía órfica. Sin embargo, el simbolismo del lenguaje mitológico es directo y transparente. El orfismo absorbe y refunde elementos míticos anteriores, pero lo hace con una intención que da al resultado un carácter netamente alegórico; como si no fuesen el historiador y el pensador quienes debieran extraer del mito una idea, sino que la idea hubiera sido la inspiradora y modela-

12 Por Rhode, en la *Psyché*, y por Jaeger, en la *Paideia*. El primero supone que la individualidad, según el orfismo, es una especie de pecado original (de acuerdo en cierto modo con la interpretación nietzscheana del espíritu dionisíaco); el segundo considera que el bien, por ser justamente lo dionisíaco en el hombre, es el principio de individuación.

dora de la configuración mitológica. La complejidad mental que esto representa se aprecia en el parecido con la alegoría medieval, en la que se parte de una noción abstracta para encontrar la forma de simbolización concreta que le dé una figura visible.[13]

Hoy es imposible reconstruir la situación y discernir hasta qué punto, en el orfismo, la idea guió la póiesis mitológica, o hasta qué punto la mente extrajo de la tradición mítica una idea del hombre y de la vida. El simbolismo mito-poiético no pudo ser completamente subconsciente en las viejas cosmogonías, notablemente en Hesíodo. Pero tan notable como la indiferencia del orfismo por el tema cosmogónico, es la reorientación de los viejos temas míticos, como la muerte de Dionisos, hacia el tema de lo humano. Esta peculiaridad realza la importancia del orfismo como nexo histórico en la transición del pensamiento, desde la religión hasta la filosofía.

§ 33

Pitágoras no es un filósofo. En esto radica ahora su interés: aunque, según la tradición, Pitágoras no se llamaba a sí mismo σοφός, sino φιλόσοφος, este amor de la sabiduría no se concretó en una rigurosa y pura ἐπιστήμη. La comunidad pitagórica no es una escuela, sino una secta. La base de su constitución es religiosa, como en el orfismo. Este carácter sectario que, como dice Platón, distingue a los pitagóricos de todos los demás hombres,[14] no es tan aparente como en la comunidad órfica, porque ésta existe aparte, pero dentro del estado, mientras que Pitágoras constituye un estado aparte con base sectaria. Prescindiendo del pensamiento de unos sabios posteriores, como Alcmeo, Filolao y Arquitas, el auténtico pitagorismo, o sea el primitivo, queda situado históricamente en la misma posición que el orfismo: en la fase intermedia que va de la religión a la filosofía.

Ésta no ha sido la interpretación usual del pitagorismo. La atención de los comentaristas modernos ha recaído en la influencia que ejercieron Pitágoras y los pensadores que invocan su ascendencia en el desenvolvimiento de la matemática y la física. La

[13] Sobre el carácter simbólico que tiene todo proceso de creación de mitos, debe consultarse la magistral obra de Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas,* vol. II; trad. española en Fondo de Cultura Económica, 1971-1972. Cf. Nicol, *Metafísica de la expresión,* caps. IX y X.

[14] *República,* 600b.

ciencia pitagórica queda desglosada de la forma de vida, como si el contexto de creencias y prácticas religiosas fuese un dato embarazoso, que empañase la pureza de la matemática. Recíprocamente, las historias de la religión prescinden de la ciencia pitagórica, como si no existiera conexión alguna entre la geometría y el ὁδὸν βίου, el camino de la vida que se enseña y se practica en la comunidad pitagórica.

Pero la ciencia pitagórica no es ciencia pura, y es esa peculiar "impureza" lo que le da su autenticidad original y realza su importancia histórica. Hay en este punto una confusión de conceptos que es explicable, aunque no puede explicarse sin desvanecer previamente la confusión. Los científicos modernos extraen del complejo vital que es el pitagorismo lo que él contiene de saber matemático. Esa extracción sería ilegítima en un estudio de la idea del hombre, y en general en un estudio de los antecedentes históricos de la filosofía. Pues la matemática pitagórica es pura, pero en un sentido que sólo coincide de un modo parcial con el sentido moderno de la pureza científica. Es pura porque es desinteresada, y porque se integra justamente en los ejercicios de purificación. La geometría ha nacido como actividad práctica, al servicio de la agrimensura y de la arquitectura. Con Pitágoras, el conocimiento de las relaciones geométricas y aritméticas se purifica del interés utilitario. Esta pureza esencial, que es ética y metodológica a la vez, habrá de ser la nota distintiva del saber-de-verdad al que llamamos ciencia. Mientras la esencia no se empañe, el servicio vital de la ciencia consiste en su radical in-utilidad: en esa depuración vocacional.

Sin embargo, el interés vital que retiene la matemática pitagórica, al perder su interés práctico, es superior porque no es mundano, a diferencia del conocimiento científico. Esa matemática es un medio de elevación religiosa. Es pura porque entraña un saber de salvación. Pero la salvación no está en la verdad de unos teoremas, sino en la acción teorética misma: ésta requiere un τρόπον τοῦ βίου, un modo de vida cuyo signo es religioso.

El lenguaje nos ayuda a comprenderlo, tanto como los datos sociológicos de la comunidad pitagórica. En primer lugar, el adjetivo "matemáticos" sólo se emplea tardíamente (después de Pitágoras, aunque por influencia suya) para designar a los hombres versados en aritmética y geometría. Originariamente, el matemático es tan sólo el estudioso. El sustantivo μάθη, o μάθησις, significa el saber o la enseñanza: el acto de aprender y aquello que se aprende, como en latín *disciplina*, que deriva del verbo *discere*, aprender,

y del cual deriva a su vez *discipulos,* el que aprende. Incluso cuando la palabra matemática adquiere en Grecia el significado de una ciencia específica, con el cual se transmite a las lenguas modernas, los filósofos siguen usándola para denominar el saber científico en general, y la forma de una vida aplicada a este saber.

La forma de vida es la noción clave. Pues, para el griego, la diferencia entre los matemáticos y los demás no es, como para nosotros, la que separa los versados en geometría y aritmética de los ignorantes en estas disciplinas. La distinción, iniciada justamente en la comunidad pitagórica, se establece entre los dedicados al saber y aquellos que, por no tener esta vocación, reciben otras misiones en la comunidad. Los unos son οἱ μαθηματικοί; los otros, οἱ ἀκουσματικοί. Es decir, unos son aprendices: discípulos de Pitágoras en el sentido de disciplinados en el estudio; los otros son simplemente oyentes: los que se limitan a escuchar los *dicta* del maestro. Pero esta clasificación no significa que una parte de la comunidad esté dedicada a la vida científica, y otra parte a la vida religiosa. La diferencia era vocacional, pero la religiosidad era la vocación de todos. La base común era esa vida religiosa, con su peculiar sapiencia; la cual tomaba en algunos, empezando por el propio maestro, la forma de un estudio disciplinado.

Del maestro no emana solamente una enseñanza aritmética y geométrica. Los famosos preceptos de conducta, unos rituales y otros morales, conocidos como los ἀκούσματα, obligaban a todos los miembros de la comunidad, fueran acusmáticos o matemáticos. No remover el fuego con un hierro, no andar por los caminos, no tocar un gallo blanco, no partir el pan, etc.,[15] son regulaciones de conducta que ni siquiera se incorporan a la sapiencia nueva del pitagorismo. Pero también en el saber que hoy consideramos matemático aparecen las conexiones de sentido religioso. La matemática de Pitágoras no ha llegado al grado de abstracción simbólica que es propia de las representaciones puramente cuantitativas.[16] El número 4 simboliza la δικαιοσύνη, o la justicia, como virtud; el 1 es la ψυχή, el alma, o el νοῦς, el pensamiento; el 7 es el καιρός, o la oportunidad.[17] La figura del triángulo equilátero, que los pita-

[15] Véanse en Diels-Kranz, 45c, los 'Ακούσματα καὶ Σύμβολα pitagóricos.

[16] Esto ya lo había observado Aristóteles: *Metafísica,* 1080b.

[17] Abundante bibliografía sobre estas cuestiones, desde Paul Tannery, *La geométrie grecque,* 1887. Véanse especialmente Gaston Milhaud, *Les origines de la science grecque,* 1893 y *Les philosophes geomètres de la Grèce,* 1900; Th. Heath, *A History of Greek Mathematics,* 2 vols., 1921; Brunschvicg, *Les étapes de la mathématique,* 3ª ed. 1929.

góricos hicieron famosa, tenía un significado místico precisamente por las relaciones aritméticas patentes en su representación.[18]

Esa primitiva matemática no es todavía una ciencia independiente. Por otra parte, la ciencia matemática nunca es filosofía. Así pues, Pitágoras no es filósofo, ni en el sentido estricto de un creador de doctrina, ni en el sentido lato de un científico. La posición especial de su personalidad la había señalado ya Heráclito, quien reconoce que Pitágoras era un hombre de mucho saber (πολυμαθής, y en esta acepción: matemático); pero eso no impedía que fuese un charlatán (κόπις).[19] La severidad de Heráclito era y no era justificada. Desde el punto de vista de uno de los iniciadores de la filosofía, la mathesis de Pitágoras era una falsa ciencia. El hecho es que no era ciencia, falsa o auténtica, sino otra cosa, y que es precisamente esa otra cosa la que realza la importancia histórica de Pitágoras; pues la diversidad del saber y la profundidad de reflexión fueron los precursores, las condiciones de posibilidad de la actividad científica pura, en el sentido vocacional y profano de la pureza.

Si no es por el camino de la ciencia matemática ¿por qué camino conduce a la filosofía el pitagorismo primitivo? Por un camino vital, por ese ὁδὸς βίου que es paralelo al del orfismo. Éste es un camino proyectado, regulado de acuerdo con unas convicciones. La vida no se vive al día, componiéndola y recomponiéndola con improvisaciones impuestas por las circunstancias. Más estrictamente aún que en la comunidad órfica, la vida en la comunidad pitagórica se organiza con un mét-odo. Se asocia por primera vez expresamente la noción del curso de la vida con la noción de conducta. Lo que se llama ἀγωγή, que significa conducción, es en el pitagorismo la guía vital establecida con un fin deliberado de pureza. La comunidad no se forma con unos individuos que coinciden en determinadas creencias; se establece y se mantiene por la conducta común, por una agogué que es la misma para todos, y que afianza la interdependencia.

La agogué pitagórica contiene por tanto una paideia; la cual no es mera enseñanza, en el sentido elemental del máthema, sino un adiestramiento en la forma de vivir que abarca a todos los actos de la vida, en el individuo, y a la vida entera de la comu-

[18] El triángulo regular, llamado tetractis, presenta las propiedades del número 10: es igual a $1+2+3+4$; está compuesto de un número igual de primos y no primos, etc. Sobre el sistema pitagórico de notación, véase más adelante.

[19] B 40 y B 81, respectivamente.

nidad. Cuando las convicciones religiosas de los pitagóricos hayan perdido actualidad, lo que de ellas quedará es el sentido de la conducción vital, en la que está implicada la autonomía, y que se transformará en el ethos de esa auténtica polimatía que es la filosofía.

En cuanto a los pensamientos pitagóricos: ¿qué alcance de significado se puede atribuir a la idea de que todas las cosas son número? El significado no es matemático, pero tampoco es ontológico. En primer lugar, no tendría sentido afirmar que el número es el *ser* de las cosas. Y en la pureza de la ciencia matemática, el número es un símbolo que no simboliza nada: es *puro* símbolo. El número se empleará como representación de aquellos aspectos del ser que son susceptibles de medida cuantitativamente exacta. Sin duda, Pitágoras contribuye a promover esa capacidad de abstracción y esa forma de representación cuantitativa. Pero sus enseñanzas no ofrecen una verdadera concepción matemática del mundo. No sólo porque sus hallazgos estrictamente aritméticos y geométricos son parciales y no están integrados, sino porque, en rigor, la concepción cuantitativa del mundo es imposible: la misma abstracción metodológica impide la totalidad. Por definición, el llamado mundo físico-matemático no es más que una parte del mundo: una visión *especial* de un aspecto *particular* de la realidad. Queda excluido todo lo que no sean relaciones puramente cuantitativas. Si la famosa afirmación pitagórica se puede decir que expresa una verdadera concepción del mundo, es justamente porque no es matemática pura, ni es física u ontológica, y sólo de manera incipiente posee un alcance filosófico. Que todas las cosas son número significa: el mundo es armonía.

Según el testimonio de Iámblico,[20] la armonía es el nombre que dan los pitagóricos al número tres. Lo cual es desconcertante, lo mismo si se pretende dar a ese número pitagórico un valor estrictamente matemático, que si se pretende atribuir un valor estrictamente filosófico a la noción pitagórica de armonía. Esta palabra deriva en griego de ἅρμα,[21] que significa el carro, y por extensión

20 En *Theologumena Arithmetica,* 16; editadas por V. de Falco, Leipzig, 1922.

21 El latino *armus* reproduce el griego ἀρμός, y significa articulación, en particular la del hombro. Las palabras arma y armamento provienen directamente del latín *arma,* que designa lo que se ajusta al cuerpo para protegerlo, en particular el escudo, y de ahí todos los implementos de lucha, lo mismo defensivos que ofensivos. Véase en Heráclito una notable modalidad de armonía o conjunción: la que él establece entre la armonía misma y la guerra, en B 8, 10, 51 y 80. Como si la realidad estuviera "en armas", y por esto mismo el devenir fuese "armonía".

la yunta de animales que lo acarrean con-juntamente. Para los pitagóricos, esta palabra designaba la unidad con-junta. En general, se llamaba armonía la conexión de dos cosas que se adaptan la una a la otra, cualquiera que sea su índole; de suerte que la palabra sirve en Grecia para designar tanto el encaje de las piedras en un muro, como el pacto o acuerdo a que se llega por negociación. Lo implícito, aunque manifiesto, es que la armonía constituye una relación; requiere por tanto una dualidad o pluralidad de términos, pero no cualifica a ninguno en particular, sino al conjunto, cuando ellos están bien con-juntados.

Para el griego, la multiplicidad de relaciones y operaciones que podían denominarse armónicas era una evidencia, la cual permitió que la palabra llegase a emplearse, sin metáfora, en una acepción equivalente a la de música. La armonía musical no era más que un caso particular de todas las posibles formas de concordancia, y entrañaba la misma idea que la famosa "armonía de las esferas" de que hablan los pitagóricos; [22] pero fue a través de la música y de la matemática como la armonía se convirtió para ellos en la idea central de una concepción del mundo.

Las cosas son número: mundo es armonía. Esta unidad de lo diverso, envuelta en la noción pitagórica de armonía, es la que, despojada de su valor místico, conserva su valor vital en el arte griego, y se transmite directamente a la filosofía. Pero la armonía no será norma del pensar. El arte clásico *produce* la armonía; la filosofía *expresa* la armonía real. Heráclito critica severamente a Pitágoras; esto no impide que adopte el concepto de armonía, sea por influencia o por coincidencia, y lo convierta en la categoría principal de su doctrina. Al pasar de una concepción del mundo que es básicamente mística, a la ciencia rigurosa, la armonía mantiene el significado originario y común de un acople en unidad de lo diverso, pero adquiere un significado nuevo que no pudo tener en el pitagorismo, ni en el lenguaje ordinario. Ésta fue la segunda derivación semántica que sufre la palabra: la armonía designa en Heráclito lo que luego se llamará dialéctica. De ahí que, cuando habla de armonía, el efesio recurra al ejemplo de la lira: el término es todavía mitad imagen, mitad concepto, y sólo el azar decidió que la teoría dialéctica del ser y el devenir no se llamase, para siempre, teoría armónica, y adoptase en cambio la designación que le diera Platón en el *Sofista*.

22 La cual no es, inversamente, una metáfora musical: expresa tan sólo la concordancia geométrica, en el orden celeste, de las esferas planetarias. Cf. Aristóteles, *de Caelo*, 290b y *de Mundo*, 299a.

La acepción musical de la palabra armonía ya está difundida cuando Heráclito la emplea para expresar la compatibilidad de los contrarios, o sea su racionalidad. A diferencia de la filosofía posterior, armonía es razón porque sus componentes son opuestos. La armonía no es algo tan obvio como la con-junción de términos predispuestos el uno hacia el otro por su afinidad y congruencia. Es más poderosa la armonía invisible; es más bella la que resulta de una concordancia de lo discordante.[23] Y es más poderosa (κρείττον) porque en ella está la razón del dinamismo. La atención de Heráclito recae, más que en la simple pluralidad de términos acoplados, en la contraposición: caso extremo en que esos términos no son sólo diversos, sino que parecen incompatibles. El factor tiempo es el que ingresa ahora en la concepción de la armonía.

En la armonía musical, las varias notas se acoplan simultáneamente. La esencia del acorde es la simultaneidad misma: la unidad momentánea en la pluralidad de la polifonía.[24] En la composición musical, cada uno de los acordes tiene su valor propio, y a la vez, por esto mismo, una presencia efímera: es una unidad cancelada por la siguiente, a la que anuncia, pero no la produce. En cambio, en la concepción dialéctica de la armonía, la temporalidad es algo más que una secuencia de momentos; pues la unidad simultánea de cada momento ensambla términos que son en apariencia inarmónicos, y por esto contiene virtualmente los momentos sucesivos. La armonía es entonces, además de esa unidad simultánea, la unidad del proceso entero, y lo que en ella se integra es la estructura vertical con la estructura horizontal. Cuando en el habla de los griegos la armonía designa no sólo el acorde, sino la música en general, la palabra contiene también esa unión de estructuras: la música, además del momento armónico propiamente dicho, vertical o simultáneo, es un desarrollo melódico u horizontal. La palabra μέλος, de donde procede melodía, designa una frase musical, compuesta de varios miembros, que son los momentos armónicos en la polifonía, o las notas aisladas en la mono-tonía. Pero el desarrollo melódico es una producción humana, y aunque es

[23] B 54 y B 8, respectivamente. Cf. B 10.

[24] Tirteo, al parecer, fue el primero en constituir los coros, uniendo las tres voces (niños, mujeres y hombres) en cantos que probablemente eran unisonales u octaviados. Cuando esta pluralidad simultánea de timbres se convirtió en pluralidad simultánea de tonos, ya fuera producida sólo por voces humanas, o por éstas y su acompañamiento instrumental, la música dio el paso decisivo hacia la verdadera polifonía, que es la forma más compleja que podemos captar en el campo de las percepciones auditivas. Cf. Adolfo Salazar, *La música en la cultura griega*, El Colegio de México, 1954, *passim*.

orgánico, puede tomar en cualquier momento cualquier dirección; mientras que el desarrollo llamado devenir es racional, y en este sentido es armónico, porque cada momento es, él mismo, productivo: es la inminencia del siguiente, de acuerdo con un orden establecido. Por esto Heráclito dice que esta armonía es ἀφανής o invisible, que es como decir inaudible: como una música que no captan todos los oídos.

La armonía dialéctica es unidad de las unidades, pluralidad de acordes ensamblados en la totalidad; es acople sucesivo de lo que está desacoplado en cada momento del proceso. De ahí su carácter tensorial, y por ello dinámico: el devenir, en tanto que es ser en el tiempo, es παλίντροπος ἁρμονίη, acople de tensiones.[25] Siguiendo la propia metáfora del autor, se diría que la dialéctica de Heráclito es una armonía de la disonancia, tan innovadora en filosofía como hubiera sido en música la introducción de los acordes que todavía hoy se llaman imperfectos, porque se supone que deben resolverse en acordes perfectos o consonantes.

Históricamente, no hay más que un paso de la armonía pitagórica a la dialéctica de Heráclito; categorialmente, por distinción de esencias, media un abismo. La distinción se establece, no por el análisis conceptual y lingüístico, que más bien realza el parentesco, sino por la base vocacional. ¿Cómo llega el pitagórico al descubrimiento de las relaciones matemáticas en la música?

La música es uno de los componentes del culto dionisíaco: es un medio ritual de exaltación y purificación. También lo fue en la comunidad pitagórica. Pero en esa comunidad político-religiosa, aunque todos eran fieles, no todos eran "matemáticos" u observadores. Éstos eran capaces de reflexionar sobre lo que estaban haciendo, y pudieron descubrir en la música algo más que un ritual; o mejor dicho, creyeron descubrir que la virtud purificadora de la música residía justamente en la exactitud regular de su armonía. El tono de un sonido depende de la longitud de la cuerda vibratoria que lo produce en la lira. De una meditación sobre este hecho, empíricamente conocido por los instrumentistas, nació el estudio de las proporciones aritméticas.[26]

[25] B 51.

[26] La teoría de las proporciones, tal como aparece en Euclides, no proviene de Pitágoras, sino de Eudoxo. Se debe al pitagorismo, y seguramente al propio Pitágoras, el inicio de esa teoría en el dominio específico de la música, mediante la formulación aritmética de los acordes. Tiene especial interés la proporción llamada armónica (12:8:6), no sólo por su complejidad, pues contiene las proporciones de la octava, la quinta y la cuarta, sino porque da origen al concepto de μεσότης, el término medio o intervalo, que habrá

El método, como guía en el camino de la vida, precede al método como guía de la mathesis. En el pitagorismo, las dos formas metódicas están asociadas por el sentido religioso. Pero la presencia de esta religiosidad doblemente metodológica apunta hacia la filosofía porque marca un progreso en la individuación del hombre, patente en su capacidad de integración. Esta capacidad, congénita en el hombre,[27] se desarrolla en diversas direcciones y evoluciona según los ciclos culturales. En el pitagorismo, ha de estar muy avanzada la percepción de formas y estructuras, cuando permite descubrir relaciones cuantificables y constantes en algo tan etéreo y fugaz como es la producción del sonido, algo tan aparentemente alejado de la aritmética como es la percepción auditiva.

La teoría de las proporciones musicales es, por tanto, más significativa aún que la unión de geometría y aritmética en el pitagorismo, pues a esta unión contribuye la capacidad integradora de un solo sentido, que es la vista. En efecto: a partir de la unidad, cada número se representaba mediante un grupo de puntos, tantos como unidades contiene el número, y así se constituían figuras especiales, como las que aparecen en las caras de los dados o en las fichas del dominó.[28] La vista no percibe tan sólo una pluralidad de puntos aislados, cuya suma es el valor del número representado; percibe simultáneamente una configuración integral, una figura geométrica. El número, entonces, es el ὅρος de la figura, en el doble sentido de delimitación y definición que tiene esta palabra en griego. La aritmética y la geometría están unidas literalmente "por definición": no por una especulación matemática,

de recoger la filosofía para usos ajenos a la música. (Véanse, por ejemplo, Platón, *Timeo,* 35a sigs.; Aristóteles, *Ética Nicomaquea,* II 2.) Lo que revela el pitagorismo es que la media armónica de 12 y 6 es 8, por cuanto $8 = 12 - 12/3 = 6 + 6/3$. O sea que el término medio es inferior al término mayor en un tercio de éste, y superior al término menor también en un tercio de este mismo.

Abundante bibliografía al respecto. Véanse E. Nicol y otros autores, *Diccionario de la música ilustrado,* Barcelona, 1929; O. Riemann, *Diccionario de la música,* particularmente por lo que se refiere a las fuentes antiguas y estudios modernos, en los artículos correspondientes; además de la obra de Salazar antes citada.

[27] También se da en los animales: véase Wolfgang Koehler, *Gestaltpsychologie,* cap. VI. Cf. Salazar, *Las grandes estructuras de la música. Introducción al estudio de las formas,* México, 1940; C. Sachs, *La música en la antigüedad,* Barcelona, 1927.

[28] Cada punto o unidad constituyente del número era a su vez representado por una guija o piedrita pulida dispuesta en el suelo, llamada en griego ψηφός (en latín *calculus,* que por metonimia adquiere ya en la antigüedad romana el significado moderno de la operación de calcular).

sino por la originaria integración visual del número y la figura. La unidad no es más que el componente de una formalidad compleja; la verdadera unidad es la pluralidad de unidades singulares.

La unidad es belleza. Este sentido estético lo adquiere la noción de armonía en la concepción pitagórica del mundo y lo conserva a través de los tiempos. Todavía hoy, la des-unión repugna; la falta de armonía se asocia a la fealdad, y no sólo en el orden estético. Al descubrir la expresión numérica de la armonía musical, Pitágoras no pudo por menos de pensar que con ello se le había revelado el secreto mismo del mundo: de esa unidad de lo di-verso que la lengua latina y sus derivadas designan con precisión certera con la palabra *universum*.

Esa revelación es intelectual, es un μάθημα. Pero su carácter de visión originaria, lo mismo que la universalidad de su alcance y el hecho de que su expresión fuese matemática, en el sentido de numérica, hubieron de producir un θαῦμα, un asombro que fue premonitor de la filosofía. Sin embargo, la emoción de ese asombro era religiosa; el hombre estaba embargado en ella, y no había logrado aún ese desprendimiento de la objetividad que es requerido por el método racional puro. La pureza pitagórica era ritual, no era teórica; aunque fue por la vía de la religión que la belleza, como armonía, se introduce en la concepción del mundo. Mucho más tarde, cuando el θαῦμα místico se ha desvanecido en el avance de la ciencia matemática, todavía Aristóteles observa que están en un error quienes piensan que esa ciencia no nos dice nada sobre la belleza y la bondad.[29]

Con el tiempo, la vía mística y la vía especulativa se disocian. El místico ya no necesita dar razones; el filósofo no involucra las razones de la fe en la razón de verdad. Pero no debe olvidarse, para comprender la singular posición histórica del primer pitagorismo, que la matemática nace de la creencia en la inmortalidad. Ésta promueve una forma de vida contemplativa, la cual hace posible a su vez la mathesis y el thauma. Lo decisivo es que se trata de una creencia que es *verdad manifestada*. El cuerpo social de la religión lo constituyen los fieles, los participantes en una fe común. Por primera vez en el orfismo, y de manera más acentuada en el pitagorismo, los fieles se convierten en creyentes. La comunión religiosa se establece con el vínculo de unas verdades que son guía de la vida. Queda así bien señalado el paso hacia

[29] *Metafísica*, 1078a 30 sigs. Alude aquí Aristóteles a Aristipo de Cirene (a quien cita por nombre, respecto de esa opinión, en 996a).

la filosofía. Ésta va a establecer el régimen de la verdad, cuya base ya no será la creencia, sino la evidencia.

Ese régimen de la verdad, como fundamento vital común a todos; esa forma de ser humana que es el ser-filósofo; esa libertad frente al ser, que se ejercita enfrentándose a él sin otra intención que la de conocerlo; todo esto que representa la aparición en el mundo del logos científico, no hubiera sido posible sin la preparación existencial del orfismo y el pitagorismo.

Capítulo Sexto

HACIA LA FILOSOFÍA
[sigue]

Desde la política

§ 34

Cosmos en griego significa orden.[30] El proceso por el cual esta palabra llegó a significar la realidad en conjunto es uno de los episodios más impresionantes en la historia del pensamiento.

Para reconstruir la situación no bastan los datos escuetos. Al iniciarse la filosofía, el idioma griego es un instrumento de expresión de suma complejidad y refinamiento, morfológica y terminológicamente. Por otra parte, carece de una palabra para designar el mundo; el mundo mismo aún no ha sido conceptuado como unidad de todo lo existente. El término que significa todo (πᾶς) es un adjetivo y tiene tres géneros, lo cual indica que ese todo no es *el todo,* sino en cada caso una mera agrupación completa de unidades previamente delimitada. El plural πάντα, tomado sustantivamente, sólo adquiere el significado equivalente a "todas las cosas del mundo" por influencia de la filosofía.

Estos son los datos. Si ahora los transferimos a la situación actual, e imaginamos que en nuestro idioma no existieran la palabra mundo y la palabra universo, acaso podamos recapturar el fenómeno griego en lo más interior del pensamiento y el lenguaje. En busca de un término que representase adecuadamente el concepto nuevo, que es el de la existencia en su integridad, recaeríamos en éste: el orden. Con el acto de dar nombre revelaríamos que nuestra originaria intuición del ser total no era, ni puede ser nunca, cuantitativa: sería la intuición de una unidad y coherencia que está manifiesta en *todas* sus partes. El ser es orden. La presencia

[30] El término aparece ya en Homero, empleado en sentido material y moral. Son numerosos los compuestos y derivados. Con él se designan la disciplina, los buenos modales, los ornamentos, el orden gubernativo, el orden de batalla y, metafóricamente, el honor y el mérito. Con el significado filosófico de mundo lo usó por primera vez Pitágoras, según la tradición doxográfica recogida en *Placita philosophorum,* 2, 1 (edición de H. Diels, *Doxographi graeci,* Berlín, 1879; p. 273). Cf. Diógenes Laercio, VIII 48, y Filolao, B 21.

del ser y la presencia del orden son una misma cosa: κόσμος es παρουσία.

Así podríamos elaborar frases como las siguientes, y consagrarlas por el uso común: las cosas de este orden (en vez de: las cosas de este mundo, como decimos ahora); el orden entero; los ámbitos del orden, etc. De modo semejante sonaría a oídos de los griegos la frase de Heráclito: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων: este orden, el mismo para todos.[31] Pero si cosmos no representa una unidad cuantitativa, tampoco se emplea como si fuera un cualificativo, con la intención de señalar que la realidad es ordenada. El orden no cualifica el ser, porque la cualificación positiva implica siempre su contraria; en este caso, implicaría la posibilidad del desorden ontológico-universal, y esto, por evidencia, es imposible.

La realidad *es* orden: la realidad es *el* orden. La ficción que consistió en trasladar a nuestros días los datos de la situación antigua puede ser reveladora del sentido que tuvo esa identificación del ser y el orden; pues nosotros no sólo distinguimos entre orden y mundo, sino que además disponemos de otros términos para representar la unidad total: mundo y universo.[32] La herencia latina enriqueció nuestro vocabulario, añadiendo dos sinónimos al término cosmos que seguimos empleando; además disponemos de un término distinto para designar el orden. Esta misma riqueza es un impedimento, y se requiere un esfuerzo de la mente para reconstruir la unidad conceptual mundo-orden, y revivir la originaria intuición de esta unidad, manifiesta en el lenguaje griego.

Cuando pensamos en el orden humano, es decir, en la acción creadora y ordenadora del hombre y en los resultados de esta acción, juzgamos preferible usar en esta obra la palabra mundo. Así

[31] B 30.

[32] El adjetivo *mundus*, sinónimo de *nitidus*, significa en latín limpio, y lo mismo que el griego cosmos se emplea como cualificativo de una manera de ser cuidadosa y ordenada. (Como sustantivo, designa el ornato en general, y en particular el aderezo femenino. Del griego cosmos proceden el sustantivo y el adjetivo cosmético.) Al adquirir el significado de universo, la palabra *mundus* reproduce el itinerario semántico del griego cosmos; pero los autores romanos ya son conscientes de esa similitud. Cicerón crea el adjetivo *mundanus*, para traducir el griego κόσμιος, que significa digno, arreglado, decoroso (*Tusculanas* 5, 3, 108). Sobre el empleo de *mundus* como equivalente de cosmos, en el sentido de universo, véase también Cicerón, *de Universo*, 10; *de Natura deorum* 2, 62, 154.

Si la palabra *mundus* contiene, igual que cosmos, la idea de orden, en cambio el sustantivo neutro *universum*, que significó el mundo entero desde el principio, expresa en su misma composición (*unus-verto*) la idea de integración o unidad de lo diverso (*di-verto*).

quedan distinguidos ese orden especial y el orden universal que se denomina universo. El significado cosmo-lógico de la palabra universo es primariamente onto-lógico. Sin embargo, por costumbre, también ella suele especializarse, y entonces designa ese ámbito de la realidad que constituye el orden natural; el cual no lo abarca todo, aunque sea ilimitado en el espacio y el tiempo. Algo semejante ocurrió con la palabra cosmos en griego: lo mismo que el *universum* latino, se empleó para denominar el mundo celestial, en sentido físico. La concepción del mundo, como unidad total, trae consigo la subdivisión en mundos especiales. El orden está por todas partes, pero la más primitiva diferenciación es la que se establece entre el cosmos humano y el cosmos cósmico.

Para nuestro propósito, importa detenerse en esa relación entre el cosmos político y el filosófico. La formación filosófica de la idea de cosmos no consistió en una mera ampliación, a nivel universal, de la idea común de orden, diseminada en múltiples órdenes particulares. La organización de la existencia en la polis es un orden verbal: la política es una cosmo-logía humana. Pero no hay una influencia directa, ni una literal adopción. La palabra cambia de sentido en el contexto de la filosofía. El cosmos político es el mundo de la voluntad; el cosmos universal es el mundo de la necesidad. En un caso, el orden es proyectado, y la palabra cualifica los resultados de la acción; en el otro, el orden se impone y es in-cualificable.

A pesar de esta distinción radical, es indudable que la experiencia del hombre como ordenador de la vida le permitió convertirse en revelador del orden cósmico. Fue justamente la presencia real del orden político, junto con todos los demás sentidos humanos del orden, lo que incitó a elegir la palabra cosmos para denominar la realidad en conjunto. De hecho, la filosofía adoptará, cambiando su significado, varios términos del lenguaje político y moral. Por ejemplo, la necesidad, que ya no será equivalente de obligación forzosa, pero soslayable, sino el atributo primordial del orden con que suceden todas las cosas. Lo mismo la palabra causa, que en filosofía conserva sólo tenuemente el significado primitivo de culpa; y la palabra ley, cuyo significado se desdobla con claridad, al emplearse unas veces en sentido jurídico y otras en sentido científico.

En el lenguaje que va formando la filosofía, la palabra cosmos no es, pues, una metáfora política. Al contrario, es la realidad política la que servirá más tarde de metáfora para la filosofía, como en el caso de Heráclito. Cuando formula el principio de

comunidad del pensamiento, el efesio advierte que esta comunidad debe fortificarse, como la polis. Pero la fortificación política no está en las murallas, como pensaríamos literalmente, sino en la ley, que es un principio de comunidad establecido con el pensamiento. De suerte que, ahora, la realidad física que son las fortificaciones pasa a ser metáfora de la realidad verbal que es la legislación, así como esta realidad política pasa a ser metáfora de la realidad total que es el cosmos.[33] La concepción del νοῦς va unida en Heráclito a la intuición de la comunidad del λόγος; correspondientemente, la concepción del κόσμος implica la intuición de la comunidad del ser. Que el ser es orden significa que la racionalidad es atributo del ser, y por esto el ser es pensable, o asequible a nuestra razón. Lo mismo en la polis, con las diferencias que acentúan las similitudes: la legislación es un orden intencional, pero la ley en sí misma es el principio de razón política: el único principio de orden posible para esa realidad que es la existencia comunitaria.

La inversión, o reversión, es completa y resulta fascinante; pues todavía hoy empleamos la palabra orden como sinónimo de un territorio parcial de la realidad, cuyos límites y cuya constitución quedan definidos por ese mismo orden interno. Así decimos: el orden de los hechos y el orden de la fantasía; el orden legal y el orden moral; el orden de la necesidad y el orden de la libertad; el orden vegetal y el orden animal. La percepción del orden como algo propio de la realidad es primitiva, y aunque permanece implícita, en ella se basa efectivamente la vida humana. Las teogonías y cosmogonías mitológicas son las primeras expresiones de ese sentido del orden. Pero, en su forma de auténtica reflexión, la idea del orden la extrae el griego de la vida, y es ahí donde la aplica, como idea directiva de la conducta. Lo mismo en la vida estética (donde orden conecta con armonía) que en la política, el cosmos es obra humana.

Luego resalta, por obra de la filosofía, la noción del orden universal y necesario. Lo cual produce una cierta retracción de humildad, que ha pasado inadvertida, pero que es una consecuencia clara de la humildad inherente a la vocación filosófica. Pues, desde entonces, el hombre que ha concebido la idea de sí mismo como ordenador (κοσμητής) merecerá este cualificativo sólo en tanto que su orden se aproxime al orden paradigmático, al cosmos en sentido

[33] Heráclito, B 114. Evidentemente, lo que se declara ahí no es la comunidad del orden, como algo aparte del ser, sino la comunidad del ser mismo, el cual aparece como orden.

universal. El cosmos humano ya no será sino un orden pequeño y precario. Es la filosofía, por boca de Demócrito, la que habrá de acuñar la fórmula diminutiva para expresar la humildad del hombre: ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος: el hombre, microcosmos.[34]

A partir del nacimiento de la filosofía, el título de ordenador denota más bien una insuficiencia, y sólo puede ser exhibido con presunción por ignorancia o por accidente. Porque el orden humano no es dado y regular, como el universal; tiene que ordenarse lo que está siempre en la inminencia del desorden. De ahí un sentimiento de la debilidad inherente al ordenamiento político, y una fuerza compensatoria, muchas veces excesiva, por mantener su estabilidad. Cuando las divinidades ya no son responsables de todo lo que sucede, es decir, causantes sin responsabilidad, es la política, y luego la moral, la que toma a su cargo el orden de las cosas humanas; pero esta autonomía, que significa autolegislación, se ejercita con la conciencia de su temporalidad: la firmeza del propósito contrasta con la caducidad anticipada del resultado. La autonomía, por obra de la filosofía, entraña el sentido de la relatividad en todo lo humano.

De ahí también que el pensamiento filosófico derive más tarde hacia el examen de ese orden de lo humano; el cual se llama microcosmos, no por pequeño, sino porque no es orden completo, puesto que incluye inevitablemente el desorden. El cambio es lo que parece un desorden: la inestabilidad, que produce primero el desengaño, y luego el cinismo de la ambición. Pues, si nada tiene firmeza, lo mejor es aprovecharse de la flaqueza. Sin la sofística no hubiera nacido la filosofía política. Pero ésta no nace como corrección moral, sino como un intento de responder a la pregunta: ¿hay un orden en la propia inestabilidad, en el devenir de las acciones políticas? La razón tiene que dar razón de lo que es irracional, y no sólo (tarea mucho más fácil) de lo que sucede siempre κατὰ τὸν λόγον, según razón. Entonces la filosofía se convierte, ella, en el orden supremo de lo humano. Queda encima del orden político (que no es más que ordenamiento) porque reduce a concepto tanto ese orden legal como el desorden, que es la ilegalidad, y el otro desorden, el más turbador, que es el de las consecuencias funestas de las buenas intenciones legislativas. Sin mengua de la humildad (pues el pensamiento no es más que una búsqueda de esa forma del orden que es la verdad), la idea filosófica del hombre ensalza de nuevo su condición de ordenador. Sólo que ahora

[34] B 34.

ya no la ejercita regulando, sino comprendiendo: en la vida reflexiva, y no en la vida práctica.

La realidad es tensión, como advertía Heráclito. El devenir humano también es tensorial; pero del conflicto provienen tanto la destrucción como la creación. Sólo el pensamiento que concibe en sí mismos los términos opuestos, positivos y negativos, y los engloba en una idea unitaria del hombre, sólo él es positivo siempre; incluso en el error, y sin mácula de destrucción. Cosmos y microcosmos son y han de seguir siendo para la filosofía las dos razones de los dos órdenes del ser. En el primero, cosmos y logos están asociados *realmente,* por necesidad; en el segundo, la racionalidad es adjetiva: la razón práctica puede producir el desorden. Por esto no es razón suficiente, y ha de ser cualificada por su efectividad. Es la razón teórica la que asume la tarea paradójica que es dar razón de esa irracionalidad que se infiltra en la razón práctica; porque ésta no es pura, sino mezcla de razón y de interés. Las dos realidades son dinámicas: lo humano y lo no humano se mueven por tensión. Sin embargo, las formas respectivas de la temporalidad son diferentes.

El griego, aunque no llega a concéptuar específicamente el tiempo histórico, tiene idea precisa de que τὸ γιγνόμενον, el suceso, posee una contextura diferente cuando es humano que cuando es natural. El suceso natural es un hecho; el humano es un acto. El orden del primero aparece en la repetición: la physis de lo que cambia se capta en la regularidad de su cambio. Por su lado, el orden de las acciones humanas es un problema, porque carece de uniformidad. La voluntad es productora de novedades, y parece suspender la necesidad que es inherente al orden del cambio natural. Fue en Grecia donde germinó y empezó a arraigar esa presunción de que la racionalidad depende de la necesidad, que todavía perturba la filosofía de la historia en nuestros días.

Los pensadores griegos simplemente dieron por supuesto que la voluntad es efectiva, o sea libre, y esto concuerda con la experiencia común; pero nunca elaboraron una ontología de la libertad. Se examinó la voluntad psicológicamente, y los efectos del acto voluntario se consideraron desde el punto de vista de su cualificación moral o política. Por esto Platón nos ofrece una ontología de la virtud. La libertad sólo se toma en cuenta como forma de relación, no como forma de ser: sobresale el acto cumplido, no las condiciones de su producción. Es cierto que la praxis y la physis quedaron bien conectadas, cosa que no consiguen las modernas teorías de la praxis. Era la acción la que distinguía la naturaleza

humana de la no humana, incluyendo la acción de pensar. Lo que no se consiguió es *la integración formal de la libertad en la physis.* No quedó resuelto el problema de esa dualidad de principios, el de la necesidad y el de la libertad, sin lo cual la posibilidad misma del acto humano permanece inexplicada. Pero aquella integración requería una forma dialéctica de pensamiento para la cual no estaba preparada la filosofía griega.

La idea del hombre como ordenador se extrae de los más antiguos testimonios literarios de Grecia. El orden es facultativo: el hombre *puede* ser ordenado, lo cual implica que su condición incluye de hecho tanto el orden como el desorden; puede disponer las cosas que están a su alrededor, lo cual implica que no siempre le parecen bien dispuestas. La facultad de orden sería privativa de los mortales: los griegos no conceden a los dioses el atributo cósmico. Al parecer, el ordenamiento es un recurso de seres inferiores, a quienes perturba la pluralidad y diversidad de las cosas, y se sienten capaces de perfeccionar el dispositivo natural con unos artificios que van desde la cosmética hasta las ordenanzas civiles y militares. La facultad ordenadora se cultiva: orden es cultura, frente a la naturaleza, y en cierto modo también frente a la divinidad.

Cuando se desvanece el sentido primitivo, religioso, de la unidad de todas las cosas en el todo, las divinidades siguen siendo todopoderosas; pero su poder no da razón de los sucesos, tanto humanos como naturales. Algo sucede por causa de una decisión divina; sin embargo, la causalidad es meramente eventual: carece de uniformidad y regularidad, o sea que no constituye un orden. El griego no habla nunca del cosmos divino. Respecto del mundo no humano, la concepción de un orden racional e inmanente habrá de esperar las hipótesis de la filosofía: ese mundo todavía no es un mundo, mientras permanece inexplicable. Entre tanto, el hombre va tomando a su cargo el ejercicio de la función ordenadora, para constituir un orden o mundo con los sucesos de la vida individual y comunitaria. Este es el cosmos que se manifiesta como τάξις, que significa un arreglo o dispositivo, una regla de conducta, un lugar asignado a cada cual por su condición, y por ende las obligaciones de cada uno respecto de los demás. En todos los casos, la taxis es una agencia humana, una forma de regulación destinada a *poner* orden, siquiera en las cosas humanas. Así, no es extraño que la filosofía adopte la palabra taxis en el primer texto con que inicia su historia, cuando quiere dar nombre al orden universal.

También aquí se produce un movimiento de sentido que va de la política a la filosofía, para revertir al origen y cambiarlo. En efecto: la experiencia del ser como devenir es la más primitiva. A medida que el hombre va asumiendo la función de ordenador, siente de una manera confusa la dificultad de co-ordinar el orden y el tiempo. Todo es transitorio en la vida, incluso la taxis que tratamos de imponerle. El tiempo corroe el orden de las cosas humanas; la filosofía descubrirá que no corroe el orden de las cosas naturales. El devenir es taxis: el cambio permanente representa la permanencia misma, la normalidad inmutable. Pero, de esta manera, lo que resalta es la mutabilidad, aparentemente a-normal, de la norma política. La idea de taxis, que viajó de la vida a la ciencia, es adoptada otra vez en la vida para expresar una aspiración nunca satisfecha. La regularidad y permanencia del cosmos natural serían el paradigma de un cosmos humano que sigue siendo inestable. Cuando ingresa en el vocabulario de la ciencia la palabra ley, ésta adquiere una fuerza que no tuvo en su originaria acepción jurídica.

La estabilidad permanente y regular es sobre-humana. El orden necesario es el que se da, no es el que el hombre produce, y corresponde a otra forma del tiempo. Desde el inicio de la filosofía, la palabra taxis tiene un significado distinto del usual: la regularidad *se opone* a la regulación, como la física se opone a la política. De otro modo no se entenderían las primeras palabras escritas de la filosofía, cuando Anaximandro nos dice que el devenir se produce κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, según el orden del tiempo.[35] El tiempo no es aquí una figura alegórica, a la cual pudiera atribuirse una misión reguladora o normativa. El tiempo *es* orden. Este es el orden real, conceptuado por la filosofía. En el dominio de las cosas humanas, el orden es real como proyecto, o como actualidad efímera. La tarea de la filosofía consiste ahora en buscar el orden, no en la exterioridad del acto, sino en las condiciones permanentes de su producción.

"Según el orden del tiempo" es la fórmula de Anaximandro. Sin aludir expresamente al tiempo, pero refiriéndose también al devenir como forma de la realidad, Heráclito empleará una fórmula equivalente y definitiva: todo sucede "según la razón": κατὰ τὸν λόγον.[36] Razón y tiempo, tiempo y cosmos, quedan indisolublemente acoplados desde los inicios del pensamiento filosófico. A

[35] Anaximandro, B 1. Cf. Platón, *Filebo,* 26b, donde aparece la fórmula νόμον καὶ τάξιν, la ley y el orden.

[36] Heráclito, B 1.

pesar de esto, el acople lo disuelve la propia filosofía: en su desarrollo posterior, el tiempo vuelve a ser problema, mientras la sapiencia humana conserva la noción del tiempo ordenador: desde antiguo se dice que el tiempo lo remedia todo. El conflicto entre ser y devenir, o sea, la incapacidad de incorporar el tiempo al nivel de la plena racionalidad, es el drama sin desenlace que vive la metafísica desde Parménides, hasta llegar a Hegel y a la revolución dialéctica contemporánea.

Ajeno a este drama, el hombre común sigue desempeñando en el ámbito de su jurisdicción, que es el de su propia vida política y moral, esa función promotora de la taxis, que es libre y forzosa a la vez. Pero la cumple ya, desde Anaximandro, con una sapiencia nueva, que le viene de esta revelación: la ciencia ha adoptado el nombre de la taxis vacilante y precaria, con la que se organiza el cosmos humano, para designar esa taxis superior, permanente, universal y necesaria, que el filósofo concibe como "el cosmos". Este sí es, con mayor razón que en la vida política, el orden común a todos, invariablemente, cualesquiera que sean las evoluciones y conflictos del orden político y moral. Sobre este fondo de seguridad cósmica, el desorden del tiempo en las cosas de la vida parece menos inquietante. Y si la sapiencia ha penetrado, también es menos tenaz el afán de imponer la permanencia en estas cosas de la vida: la ambición de poder siempre es fallida, porque no lucha contra los adversarios, sino contra el tiempo.

§ 35

Cuando la sapiencia era única, no requería explicaciones y justificantes. Al diversificarse, ninguna de las varias sapiencias es suficiente: su especialidad impide a cada una dar la razón última de sí misma. Esta razón justificante la ofrecerá la sophía de todas las sophías, que es la philo-sophía.

Está claro que, al dar razón de las cosas en cuanto a su ser, la filosofía cumple el cometido inmediato de su sapiencia especial; pero no lo completa. Además de esta teoría, la filosofía tendrá que desarrollar otra: será la teoría general de todas las sapiencias. Esto la incluye a sí misma, y la pone en situación predominante, por ser la única que puede dar razón de esa diversidad. El ser del hombre (es decir, su vida) se incorpora a la ciencia del ser en

general. El nuevo saber del hombre es una sapiencia por el tema, y no sólo por su forma científica.

Platón lo explica en términos de mito: Prometeo arrebata a los dioses el fuego y las habilidades técnicas. Pero, con esta dotación, la sapiencia vital (τὴν βίον σοφίαν) quedó incompleta. Prometeo dejó a los hombres desprovistos de la sapiencia política.[37] Una cosa es producir, otra es convivir en armonía. Al buen artesano no le basta su sapiencia práctica; lo cual significa que la práctica incluye otro género de bondad. Para ser considerados hombres de bien (ἀγαθοὶ ἄνδρες), todos han de cultivar la virtud propia del hombre, o sea aquella que no hace excepciones, que no es específica de ninguna vocación.[38]

La dotación de los hombres no era completa: sus habilidades técnicas más bien producían entre ellos la desunión. Para dotarlos de un principio vinculatorio que asegurase su pervivencia, Zeus encargó a Hermes que les ofreciese el don del respeto y la justicia. Con esto se formarían los nexos de amistad indispensables para el orden (κόσμος) en la conducta política.[39] Este principio de orden es superior a los designios humanos; por encargo de Zeus, ha de aplicarse como una ley divina, fundamento de todas las leyes escritas: quien la desobedezca, ha de ser eliminado como factor político nocivo.

La idea del orden político había sido ya formulada por Gorgias con la palabra cosmos, junto con otras formas de orden en la existencia humana. Su *Encomio de Elena* comienza con estas palabras: κόσμος πόλει εὐανδρία, el cosmos de la polis consiste en el caudal de su hombría de bien. En el cuerpo, añade, cosmos es la belleza; en el alma, la sapiencia; en la práctica, la virtud; en la razón, la verdad.[40] La ausencia de cada una de estas cualidades es la acosmía.

Para el hombre contemporáneo, el orden más patente es el cósmico. En su microcosmos, lo que resalta es el desorden. La capacidad de ordenamiento práctico es cosa antigua y se da por descontada; pero de su fracaso reiterado nace la ambición de introducir la necesidad en el orden político, apelando al cosmos de la ciencia. Esta ambición combina con otra que surge de la propia ciencia, y es la de unificar los campos, tomando a la naturaleza como modelo para la vida humana, o como determinante de los actos.

37 *Protágoras,* 321d.
38 325a.
39 322c.
40 *Encomio,* 11, 1.

Para el griego, en cambio, el orden más inmediato era el que producía él mismo con su acción política. Ésta fue la novedad, antes de la filosofía, y era más llamativa que los episodios del desorden. Tuvo el griego, por supuesto, alguna intuición del orden universal, que se le manifestaba, por ejemplo, en la regularidad de los ciclos naturales. Sin necesidad de conceptuar ese orden como "el mundo", tenía de él siquiera una evidencia negativa. Lo que nosotros llamamos mundo, todo lo que él veía a su alrededor, no se descomponía ni se comportaba caprichosamente. La estabilidad es un dato de la experiencia más primitiva, patente en el hecho trivial de que el fuego calienta *siempre,* que la nieve es fría, que el invierno sucede al verano y el sol aparece todos los días. En estas experiencias regulares funda el hombre su existencia. Sin embargo, a medida que se formaba su individualidad, la aptitud de regular esa existencia en *comunidad* fue para él la revelación original del cosmos, en el sentido de una integral y coherente unidad.

El primer cosmos fue el mundo humano. Ya no era un mundo vagamente presentido, sino algo inteligible, puesto que era *producido* por la inteligencia misma. El concepto de cosmos político tenía que nacer junto con el propio acto político. Luego vino la concepción filosófica del orden universal, y esto repercutió en la forma de concebir la polis como un cosmos. Los dos órdenes habrán de permanecer separados categorialmente; la relación del uno con el otro es un problema que el pensamiento griego nunca llegó a plantear. Pero una cierta unificación se declara en el lenguaje. La palabra cosmos, que sirve para los dos órdenes, expresa el nexo fundamental entre ellos: en ambos casos, *el cosmos es unidad de la diversidad.*

Por esta razón, el griego no puede hablar de un cosmos político sino cuando tiene conciencia reflexiva de que la comunidad no es mera coexistencia, sino una entidad orgánica que se ha diversificado internamente; es decir, cuando es la acción individual aquello que debe someterse a régimen. Antes de esto, no hay política en sentido estricto: en sentido "cósmico". De esta manera permanecen asociados por la base los significados nuevos de la palabra cosmos: el cosmos político de que nos hablan Gorgias y Platón, y el cosmos universal, en el que no cabe la acosmía, que aparece en los textos de Heráclito y Parménides.[41]

[41] Heráclito, B 30; Parménides, B 4. La fórmula κατὰ κόσμον de este fragmento no es decisiva; primero, porque la filosofía de Parménides es en rigor un acosmismo, en tanto que la unidad excluye la diversidad; y luego porque

La formación de la cosmo-logía política se observa también en dos fenómenos aparentemente inconexos: la ley escrita y el tránsito de la poesía a la prosa. La ley es orden: es un cosmos verbal que toma la modalidad de la taxis, y con ella se inicia un nuevo lenguaje. Junto a esta prosa jurídico-política aparecerá otra cosmo-logía, que es la expresión del pensamiento racional. La ciencia es prosaica. La verdad sobre el cosmos no es materia de poesía. Quiere decirse que es prosaico el contenido mismo del mensaje, por la disposición vocacional del pensador frente al objeto del saber.

Ciertamente, Parménides y Empédocles escribirán en verso; pero en su texto no queda de la poesía sino la mera forma de la versificación. Podría considerarse una excepción el proemio del Poema de Parménides, por su carácter alegórico. El arte no está reñido con la verdad; pero es por razón de verdad, y no de arte, que todavía nos preocupamos por el pensamiento eleático. Ese proemio cumple una misión filosófica parecida a la de los mitos platónicos. La alegoría de Parménides es una forma de recato que recuerda el artificio del *Banquete,* cuando Platón atribuye a una enseñanza sacerdotal aquella teoría del amor que va a exponer Sócrates, y que debe superar las de todos los demás comensales. Parménides ha descubierto el camino de la verdad: ha concebido una verdad absoluta cuya paternidad no puede reclamar sin ofensa para quienes siguen el camino del error. La inspiración divina es un ardid de la humildad filosófica.

La misma humildad vocacional, sin artificio poético, resalta igualmente en el filósofo al que llamaron oscuro por no llamarlo soberbio: Heráclito declaraba que no había que escucharlo a él, sino a la razón.[42] Su verdad era cósmica, y por tanto no era *suya.* El logos se despersonaliza cuando empieza a funcionar como razón-de-verdad. El logos de la poesía, en cambio, siempre es personal. La sutileza de Parménides consiste en recurrir a la poesía y hablar en primera persona para realzar la validez sobrehumana de la verdad.

el significado mismo de la palabra cosmos en ese pasaje no ha quedado decidido unánimemente por los comentaristas. En todo caso, no tiene validez el criterio empleado por algunos autores, Burnet entre ellos (*Early Greek Philosophy*), según el cual se precisa el significado de los términos empleados en filosofía de acuerdo con los usos predominantes *fuera* de la filosofía. Si logos y cosmos no significan sino palabra y orden, cuando los emplea Heráclito ¿en qué momento adquieren el significado de razón y universo? Esta pregunta queda sin respuesta: no basta la erudición filológica para la interpretación filosófica.

42 Heráclito, B 50. En este mismo fragmento precisa el significado del cosmos: todas las cosas (πάντα) son uno.

Observemos, en efecto, algo que pasa desapercibido, y que sin embargo es notorio en el Poema de Parménides: la diosa inspiradora no tiene nombre. Quienes conducen el carro que lleva al joven filósofo hacia la morada divina son unos personajes designados repetidamente como "las doncellas", sin otro rasgo de identificación que el de ser Hijas del Sol; lo cual dice bien poco, y más que un eco de la mitología, es algo que acentúa la ficción. En cambio, las llaves de esa morada están en manos de Dike. La Justicia lleva una mayúscula que la convierte en un ser vivo. Como ocurre siempre en las alegorías, no es la idea la que se desprende del símbolo. Es al revés: la concepción de la idea busca una expresión que, por ser indirecta, será más llamativa. La Justicia abre las puertas de la revelación: la verdad, que Parménides llamará rotunda (εὐκύκλεος), es justa en grado supremo. El filósofo recibe el mensaje; él sólo lo transmite. No es Parménides quien establece el principio de necesidad racional, ante el cual todos deben inclinarse. El principio está en el ser: el ser y el pensar son lo mismo.[43] La humildad no es actitud de modestia, sino reconocimiento racional. Pero si bien la transmisión del mensaje es alegórica, lo transmitido no es religioso ni poético.

En cuanto a la ley, ya comprobamos en el capítulo cuarto que esta forma constituyente del cosmos político coincide, histórica y existencialmente, con la forma prosaica que adopta la sapiencia en los Siete Sabios. La ley, que fue al principio un simple convenio verbal, era una necesidad administrativa creada por la división de poderes o facultades dentro del estado. La ruptura de los moldes tradicionales sustituyó el sentido religioso de la autoridad por el principio del poder. Éste es el régimen inalterable de la lucha política. Su vigencia obligaría con el tiempo a reflexionar sobre la naturaleza misma del poder, y a distinguirlo, en su acepción política, de la mera fuerza. De momento, el conflicto de las voluntades está latente en el estado; no sólo entre los gobernantes y los gobernados, sino entre las distintas autoridades. Nace entonces el sentido del poder de la ley: la ley es el poder moderador del poder.

Los acuerdos verbales ya tienen fuerza de obligar, superior a la fuerza física de que puedan disponer los participantes en el convenio. Pero pronto se verá que ese poder verbal no es suficiente. El problema del poder ya no consistirá en la delimitación de las atribuciones entre las autoridades establecidas, sino en la aparición de una nueva voluntad política que aspira a compartir el poder

[43] B 3.

y pone en crisis el propio establecimiento. Esta voluntad comienza reclamando garantías del poder gobernante; luego aspira a sustituirlo. Las garantías las otorgó la ley escrita, que surge precisamente hacia fines del período aristocrático, y en la cual se manifiesta un propósito de reforma, y no sólo de codificación.

El interés, personal o de clase, lo mismo que la necesidad en sentido económico, son factores que actúan en el desarrollo de este proceso. Pero la significación del proceso no es meramente práctica; o dicho de otro modo, lo práctico incluye otros significados, además del económico. La relación del hombre con lo divino se transforma con la ley escrita: la jurisprudencia es secular. Lo es incluso en la regulación de los ritos; porque éstos, cuando han de regularse, son más cívicos que religiosos.

Análoga secularización se observa, en el propio dominio económico, con el simbolismo monetario. En la época homérica, la unidad de valor era el buey, elegido por su significación religiosa, más que por la económica. También llegó a tener un significado religioso el clavo del asador, con el cual se remitían primitivamente las ofrendas de carne asada. Abstraída la carne, lo mismo mental que efectivamente, el asador (ὀβελός) conserva su valor simbólico religioso, y adquiere un valor simbólico económico. Se supone que la mano puede abarcar media docena de esos clavos. Un puñado se llama en griego δραχμή. La dragma se convierte en la moneda oficial ateniense, y la sexta parte de su valor es el ὀβολός, desprovisto ya por completo de significado religioso (aunque todavía hoy la palabra óbolo retiene el significado primitivo de ofrenda o donación).[44]

La formación y evolución de un sistema monetario no sólo tiene interés como indicio de una creciente secularización; no sólo atañe a las relaciones del hombre con la divinidad, sino a las relaciones sociales. El uso de monedas en la vida económica se debe a dos tipos de abstracción simbólica sucesivos. Primero se desprende el significado religioso de un objeto que se sigue usando con un valor económico simbólico. Más tarde, las monedas empiezan a acuñarse en metales como el oro y la plata, que tienen un valor intrínseco en el mercado. Pero la complejidad creciente de la vida

[44] Sobre estos temas, véanse: W. Ridgeway, *The Origin of Metallic Currency and Weight Standards,* Cambridge, 1892; E. Babelon, *Les origines de la monnaie,* Paris, 1897; G. F. Hill, *History of Greek Coins,* Londres, 1906. En particular, sobre las relaciones del simbolismo religioso y el económico en el sistema monetario, véanse: P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* y G. Glotz, *Histoire grecque,* I.

económica requiere un aumento en el circulante, y entonces es el valor intrínseco el que se abstrae de la moneda, y ésta adquiere un valor simbólico puro, porque ya es independiente a la vez del sentido religioso y del valor económico.

Cuando se llega a esta fase, el sistema monetario es un factor contribuyente al cosmos político. De una parte, la capacidad de abstracción denota un alto grado de individualidad; además, el uso de unos objetos como las monedas, desprovistas de valor propio, es un acto social de con-fianza que representa una forma nueva de solidaridad. Al aceptar, en pago de algo valioso, algo que en sí tiene un valor material escaso, casi nulo, las dos partes contratantes confían la una en la otra; pero la base de su confianza mutua es la comunidad, orgánicamente constituida como estado, como cosmos político. La adopción de un sistema monetario es una necesidad económica; la confianza que requiere su uso es un acto libre. Incluso la invención del sistema no puede adscribirse enteramente al orden de la necesidad: no todas las culturas son monetarias, mientras que la necesidad económica se da en todas ellas.

Debe retenerse, como dato para toda legítima teoría de la historia, que el proceso económico nunca es puramente económico. O dicho en otra forma: que lo económico desborda el campo de la estricta necesidad. Y esto es decisivo para la teoría, porque es un hecho, y no una teoría. Cuando libertad y necesidad se conjugan, como ya en Grecia, en un mismo fenómeno económico, esta reunión de factores revela un nivel elevado en la formación del hombre, y por ende una forma nueva en las relaciones del individuo con sus semejantes. Esta superación del nivel primario de la necesidad tiene conexión de sentido con la superación del poder, que es primariamente militar y económico. La noción político-jurídica de derecho no es un mero pensamiento, sobreañadido a una forma de sociedad en que el poder domina indefectiblemente. La juridicidad, si fuera superflua, no se habría inventado, pues el puro poder no necesitaría justificantes ajenos a su efectividad invariable. El derecho no lo inventan los débiles: emerge de la comunidad entera.

¿Qué se entiende por juridicidad? Las definiciones de los jurisconsultos, aunque válidas, no llegan al fondo de significación que se descubre en el análisis existencial. Esta significación es parecida a la que tiene la relación de con-fianza que se establece con el sistema monetario. La juridicidad es una relación humana. El otro-yo aparece revestido de una cualidad que no poseía antes de que se institucionalizaran las formas de convivencia. Se trata de una cua-

lidad vital, producida por el ordenamiento jurídico, pero cuyo alcance rebasa la obligación de obedecer las leyes. El otro ya no es un simple vecino, uno más entre los miembros individuales del estado; es un *sujeto de derecho,* porque la comunidad misma se ha constituido como *estado de derecho.*

Independientemente de la justicia o injusticia de las leyes, de los usos y abusos del poder, la comunidad sólo puede subsistir, en tanto que unidad orgánica, como estado de derecho. Pues el poder es un hecho, muy vinculado todavía a la naturaleza y al régimen de la necesidad, a pesar de la ilusión de dominio que le da al poderoso su albedrío. Pero el puro poder no sólo es limitado por el tiempo, sino que además lleva en sí mismo el germen de la destrucción: la suya propia y la del estado. Para ser efectivo, el hecho necesita el derecho: el poder requiere la juridicidad, que es una forma sobre-natural de coexistencia. Sin solidaridad no hay comunidad, y esto es más forzoso que la fuerza del tirano. Por esto los hombres que gobiernan con el puro poder rellenan el vacío del derecho con grandes demostraciones de apoyo popular. De suerte que en la vida política ocurre, respecto del poder, lo mismo que ocurre respecto de la necesidad en la vida económica.

La con-fianza entre los usuarios de un signo monetario equivale a la con-ciudadanía. Con estos dos factores existenciales se constituye el cosmos político. Sus variaciones forman la evolución histórica del estado. En Grecia, esa dike que desde Parménides instaura el régimen de la verdad, era ya la dike que se había instaurado como principio del régimen político: como la justicia de todas las justicias. Los hombres se esforzarán por definirla, acaso en vano; pero esta misma insistencia revela su eficacia como idea directriz. Todos tenemos conciencia de que la propia justicia es cualificable, o sea, de que hay una justicia que no se realiza necesariamente en la ley y en las sentencias de los tribunales. De ahí que los padecimientos humanos por causa de la justicia, y las luchas por implantarla, sean algo tan concreto en cada situación, mientras que la justicia misma parece algo abstracto e impreciso en el principio de la justificación. Lo cual explica que la lucha sea incesante, y a la vez confirma que en ella no operan tan sólo como factores la necesidad, el interés y la ambición.

La política no conserva este nombre griego porque el estado-ciudad se llamase la polis, sino porque ella nace y se desarrolla principalmente en el medio urbano. Es en las ciudades donde la voz del pueblo común empieza a adquirir fuerza y volumen. El desarrollo de la industria y el comercio ha producido un aumen-

to de la población urbana. Para remediar la escasez de mano de obra, se inicia la importación de esclavos procedentes de Tracia y Asia Menor. La presencia de esta masa obrera, que incrementa el proletariado en Grecia, altera la tradicional noción de esclavitud, concebida desde antiguo como servicio doméstico, al que se dedicaban generalmente los prisioneros de guerra. Su existencia y su número pone en una situación peculiar a la gran masa de los ciudadanos. Estos gozan de libertad, a diferencia de los esclavos, aunque sus derechos políticos son tan escasos como su fortuna; mientras que los metecos, que suelen ser hombres de empresa, son libres y ricos, pero en tanto que extranjeros carecen por completo de derechos políticos.[45] También se encuentran en esa posición intermedia los marinos, libres y pobres como los artesanos.

Lo característico de dicha posición es la inestabilidad. Por un lado, los esclavos podrán ser liberados; por otro lado, la escasez de recursos podía traer la servidumbre: muchos ciudadanos eran vendidos como esclavos para redimir un deuda contraída con la garantía de su persona. Pero esos casos aislados sólo realzan la tensión inherente a la existencia misma de una clase de hombres políticamente libres, pero económicamente inseguros. La lucha de la burguesía contra la aristocracia no tuvo una motivación económica; la tuvo en cambio la lucha que llevó al establecimiento de un régimen democrático, aunque, de hecho, las reformas democráticas no mejoraron la situación económica del demos. Los beneficiarios, concretamente en Atenas, fueron tanto los campesinos y los marinos como los artesanos de la polis; pero la lucha por obtener unos derechos económicos, sociales y políticos, fue política en estos dos sentidos: porque se desenvolvió en la polis estricta, y porque culminó en el acto superior de la vida política que es la legislación. La idea de la dike era la guía del movimiento; pues entonces, como en toda ocasión semejante, lo que entraba en juego, por debajo de las motivaciones concretas del interés de clase, era la vivencia del desacuerdo entre los derechos, considerados como aspiraciones y merecimientos, y el derecho, considerado como legalidad.

Esa vivencia, aunque compartida, era individual, y la misma reforma de las leyes contribuyó a acentuar la individuación. El resultado era paradójico, porque la legalidad implica la igualdad. En

[45] Cf. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne. Histoire économique de la Grèce,* Paris, 1920. Sobre la libertad efectiva, si no legal, de que disfrutaban los esclavos, particularmente en Atenas, véanse los comentarios de Platón, *República,* VIII 563b y Jenofonte, *República ateniense,* 1, 10.

justicia, no hay nomos sin isonomía. Pero la igualdad de todos ante la ley facilitó la conversión del ciudadano en un ser diferenciado: se abría ante cada uno, como sujeto de derecho, un campo de acción que inevitablemente lo distinguía de los demás. Esto puso de manifiesto otra distinción, fundamental en la vida política: entre la igualdad de hecho y la igualdad de derecho.[46]

La dike no aparece en los textos legales. Por su alcance existencial, es un principio que está por encima de la ley, como está por encima del poder y el interés. El hombre la piensa como algo a lo que él mismo debe someterse. La igualdad o isonomía conecta con la libertad, y es por esto un concepto cuyo significado también trasciende el orden político-jurídico: es un componente de la idea del hombre. La ciudadanía es una situación vital que representa una perfección en la existencia; al mismo tiempo, contiene el germen de la imperfección. Es una situación inestable por el conflicto, siempre inminente, entre el hecho y el derecho; entre la igualdad legal y la inevitable desigualdad real; entre la juridicidad y la estricta legalidad; entre la libertad y la arbitrariedad.

La isonomía no trae la estabilidad. Del propio avance en la individuación deriva el individualismo. El gobierno puede ser utilizado, no por tradición, sino por voluntad, como instrumento que favorezca a unos cuantos, con perjuicio para la comunidad en conjunto. La lucha política vuelve a ser una lucha de intereses; pero ahora sin aquella invocación a la dike que condujo a la isonomía. El estado es entonces el adversario de quienes no lo manejan. En esta degradación de la individualidad, unos luchan por el dominio, y otros se desentienden del interés común. Cuando el cosmos humano degeneró en acosmía, terminó la vida política de los griegos y su independencia nacional.

La decadencia es siempre resultado de una desintegración de la voluntad colectiva en innumerables voluntades, a las que nada mantiene en cohesión, y que sólo persiguen fines privados. Y es sintomático que al perderse el sentido de comunidad, que es fundamento vital del cosmos político, se agoten también las capacidades individuales de creación en otros ámbitos del cosmos humano. Los griegos fueron conscientes de esta correlación, y de la enseñanza que contiene.[47] El orden es solidario; el poder como principio de vida no es principio, sino desenlace final. Pero es propio de la condición humana que las lecciones útiles para todos las recuerden

[46] Es Platón quien correlaciona por primera vez la igualdad natural (κατὰ φύσιν ἰσονομίαν) con la igualdad legal (κατὰ νόμον): *Menexeno*, 239a.

[47] Véase la obra ya citada de Werner Jaeger, *Demóstenes, passim.*

sólo unos pocos. Así se mantiene la tradición del fundamento; pero, en la superficie, se reproduce aquella situación de decadencia, como si cada vez fuese la primera, como si el hombre no pudiese aprender que la voluntad de dominio es esterilizante.

§ 36

La prosa es el lenguaje de la razón. Ley es razón y razón es mesura. La palabra en política puede ser voz, aunque es más mesurada o co-medida cuando es letra. La letra escrita de la ley se convierte en letra muerta, no cuando se infringe, sino cuando ella misma carece de mesura: la ἀμετρία es la sinrazón de la razón.[48] La equidad es, pues, la virtud métrica de la ley; la virtud es la poesía de la política. Esto se entiende: lo contrario de esa virtud que es la equidad consiste en el vicio de la in-equidad, y toda injusticia es una desmesura. La desmesura de una desigualdad impuesta por la ley cohíbe al hombre; pero poesía significa producción, y en este sentido la equidad es justicia poética, pues favorece la expansión creadora.

Es cierto que la ley *obliga;* incluso la ley justa. Pero la virtud no está sólo en los hombres obligados a obedecer. La virtud legal primaria radica en la ley misma, cuando ella *permite* que el hombre se produzca a sí mismo, y se reproduzca en sus actos, *en virtud* de esa medida o ponderación que se establece, racionalmente, entre sus fines personales y los fines comunales. Esa ponderación es el orden o cosmos político, que por ser obra humana es cosa frágil, como todos los modos de poesía: la acosmía se asoma en la posibilidad de la ametría. La ametría es lo prosaico en la vida política. Lo cual significa que el cosmos político no es un orden externo: es el orden que favorece la virtud poética o productiva de los hombres. En suma: poesía y libertad van juntas en el orden racional.

La expresión político-jurídica encamina al hombre hacia una forma de poesía que se expresa en la prosa del saber. Cuando el pensamiento está dispuesto a enfrentarse a la realidad sin otro fin que el saber mismo, el saber se convierte en una virtud nueva: es una manera de ser hombre *en virtud de la verdad.* Pero la producción de verdades tiene dos caras: por una de ellas mira al ser

[48] Sobre la mesura y la desmesura, véase Platón, *República,* VI 486d. Cf. *Filebo,* 64e sig.

en cuanto tal, y por la otra el productor se mira a sí mismo. En filosofía, saber es auto-saber, y las dos caras están reunidas en la declaración de Heráclito, bien conocido como filósofo del cosmos, cuando dice: "yo me investigué a mí mismo".[49]

La cosmo-logía política se constituye como sistema orgánico de fines proyectados. La pro-ductividad implica la pro-yección, y el hombre que proyecta su vida es consciente de su autonomía: el nomos se implanta simultáneamente en el individuo y en la comunidad. Antes de que esa experiencia, que se ha llamado autognosis, empiece a ser regulada metódicamente como filosofía del microcosmos, surge en Grecia otro género prosaico que se desprende del jurídico, pero guarda relación con el orden político. La historia es la autoconciencia de un pueblo. Sin el conocimiento de sí propio que ha adquirido el individuo, la comunidad no necesitaría conservar *por escrito* el recuerdo de su pasado. Es el proceso de individuación lo que ha mermado la antigua cohesión que antes se mantenía por el logos oral. Si la presencia del pasado no es textual, la proyección hacia el futuro es ciega. Cuando la tradición es oral y mística, la proyección no se requiere, porque la vida es estable y el hombre no espera la novedad. En cambio, cuando percibe que el futuro es novedad, porque habrá de ser creación suya, esta incertidumbre inherente a la esperanza impone un nuevo tipo de tradición: el proyecto requiere la memoria colectiva. El hombre individualizado ha de retener y dar forma al pasado común: ha de formar la κοινὴ ἱστορία para no quedar en desamparo. La historia se integra entonces como factor del cosmos humano, y por ende político.

Dos cuestiones se presentan en este punto: cómo se forma en Grecia la noción de esa unidad común que será objeto del recuerdo histórico; qué formas adquiere desde el comienzo, y cómo evoluciona, el nuevo género prosaico que recibirá el nombre de historia.

Herodoto nos dice que Hecateo de Mileto era un λογοποιός; a Homero lo llama ἐποποιός.[50] Epos en griego significa palabra, y en particular esa forma de palabra que son las leyendas y las fábulas, las consejas y los proverbios. Con ella se forma el término epopeia. Homero es poeta en el doble sentido de escritor en verso y de autor o transmisor de leyendas. Hecateo es menos poético, no sólo porque escribe en prosa, sino porque su producción es un logos que, según dice él mismo, aspira a ser verdadero.[51] Desde el co-

[49] B 101.

[50] En 2, 143 y en 2, 150, respectivamente.

[51] Aunque Heráclito (en B 40) no le tiene por ello mucho respeto.

mienzo, la historia es poética, en tanto que obra escrita, pero no por su contenido. La epopeia, que todavía no es palabra de razón, razón de verdad, era ya la primera versión de una conciencia helénica distintiva; de un pasado que se acepta, como común a todos, con tanta más fuerza cuanto que es legendario. El logos histórico tendrá que reemplazar con la fuerza de la verdad esa cohesión comunitaria fabular.

Al principio, el ámbito de comunidad que delimita la historiografía del logó-grafo es restringido. Cuando abandona la leyenda, la nueva palabra busca la verdad en la historia particular de las familias y las ciudades; sólo más tarde será la voz del mundo helénico entero, y finalmente la de un mundo que abarca tanto a los griegos como a los extranjeros. Las Genealogías codifican las líneas aristocráticas cuando el poder efectivo de los nobles empieza a debilitarse, y así la memoria retiene la actualidad de la estirpe. Otro género lo forman las Cronologías, que fijan la sucesión de reyes, sacerdotes y vencedores en los Juegos. Los periodoi describen regiones particulares, y en ellos el pasado está implicado en la actualidad de lo descrito. Pero las historias propiamente dichas sólo surgen de una motivación vital que es panhelénica: cuando es necesario dar cuenta del auge de Persia, que amenaza la ecumene griega entera. La distinción formal entre las cosas Pérsicas y las Helénicas sirve de título a obras específicas, y contribuye a la conciencia definida de lo helénico como tal.

¿En qué consiste lo helénico? Ya hemos examinado la lengua, la religión y los Juegos, entre los varios factores de la unidad griega.[52] También contribuye la sapiencia de Los Siete. La unión jurídica no se produce nunca; pero en cambio es un factor de unidad la evolución simultánea que conduce en cada polis al establecimiento del régimen jurídico. Éste es un resultado compartido, y los griegos son conscientes de que constituye un distintivo de su pueblo.

El resultado es paradójico, porque puede haber comunidad donde no existe una base de unidad política. También fueron conscientes los griegos de este problema, que se reproducirá en la historia. La ley es principio de unidad para la pluralidad de ciudadanos. Como tal, es constituyente del cosmos humano en la polis. Pero la polis misma no es sino una entidad política individual en el mundo variado de los estados griegos. No puede negarse que esta pluralidad es un cosmos, el cual se afirma en un sentimiento de

[52] Cap. I, § 18.

solidaridad que encuentra diversas maneras de manifestarse. Al mismo tiempo, ese cosmos no llega a ser un auténtico principio de orden, formalmente establecido y reconocido. Los griegos, siendo los inventores de la ley, constituyen una nación sin ley.

Para ser nacional, esa ley hubiera tenido que abrogar las soberanías locales; y si éstas se conservaban, lo requerido para la unidad era una ley internacional, que los griegos no produjeron, acaso porque les bastaba el sentimiento de su unidad nacional. Hubo pactos, tratados y alianzas entre los estados griegos. La materia de estos convenios adquirió formalidad jurídica cuando se consignaron por escrito. Pero el hecho mismo de que fuera necesaria esa documentación acentuaba la irreductible autonomía de las partes contratantes. Un cosmos que no es propiamente un cosmos, o sea un orden que no es común, aunque la comunidad es un hecho; unos instrumentos jurídicos que más bien realzan la ausencia del principio jurídico unitario: ésta es la paradoja del mundo griego.

Y no había manera de cubrir con otro principio el vacío de la unidad legal. La religión también presenta diferencias locales; y cuando es panhelénica, como en Delfos, esto mismo impide la unidad política, pues el oráculo puede ser consultado por los mismos bandos que luego serán contendientes. En cuanto a la moral, el griego vive las mismas tensiones o conflictos de conciencia que atribularán a los hombres razonables en épocas posteriores: el interés nacional pasa por encima de las más sensatas regulaciones de conducta. Lo que es una falta y trae un demérito en el plano de las relaciones humanas, según las valoraciones morales aceptadas, puede ser una virtud, y traer gloria y provecho, en el plano de las relaciones internacionales. Ley, moral y religión son conductoras del hombre, y reprimen sus tendencias primarias. En cambio, la directiva suprema de toda política internacional es el egoísmo. Puede haber, no sólo actos individuales, sino hasta leyes que sean magnánimas. Pero la abnegación no se concibe en el orden internacional, y esto es lo que impide que sea un orden o cosmos completo: la generosidad sería una traición. Las uniones serán siempre ocasionales y parciales; lo que las promueve es justamente una coincidencia transitoria del propio interés.

La impotencia del pensamiento filosófico ante ese estado de acosmía política, que se percibe en Grecia y se repite en la historia, en modo alguno representa su fracaso. Por su esencia misma, la filosofía no es una potencia práctica. Ella habrá de reflexionar sobre las causas de la guerra y de la paz, pero no podrá imponer

un orden. Cuando consigue imponerlo en sus propios pensamientos, de su reflexión derivan también algunos efectos prácticos, pero son diferidos e indirectos: son como una disciplina de los ánimos, siquiera los de aquellos hombres que se muestren más dispuestos a la comprensión que a la beligerancia. Algo queda, de su ejemplo; de lo contrario no seguiríamos hablando, milenios más tarde, de las relaciones en Grecia de la política con la filosofía.

Esa beligerancia de los griegos, que fue considerable, sirvió también, inesperadamente, para incrementar el sentimiento panhelénico. Todas las guerras entre estados griegos tuvieron, para los mismos contendientes, el carácter de luchas intestinas. El templo de Delfos y los territorios adyacentes estaban bajo el dominio de la ciudad focense de Cirra. Este dominio era considerado inconveniente por los delfianos, por los sacerdotes del Santuario, y hasta por los peregrinos que debían pagar un impuesto a los cirrences. Para remediar esta situación, los agraviados pidieron ayuda al grupo de estados norteños, en el que sobresalía Tesalia, enemiga declarada de los focenses. La alianza recibió el nombre del Santuario de Demeter en Antela, donde se reunían los delegados. La Amfictionía de Antela arrasó la ciudad de Cirra, hacia 590 a. c., en una acción que se llamó la Guerra Santa, porque estableció la independencia del templo de Delfos. La alianza no se disolvió con la victoria. Tomando desde entonces el nombre de Anfictionía Délfica, quedó bajo su protección, pero no bajo su dominio, aquel centro religioso de *todos* los griegos. La lucha fue intestina, pero el resultado tuvo alcance nacional, pues afectó inclusive a quienes no habían participado en la alianza. La crueldad con que fue destruida la ciudad de Cirra es cosa aparte.

Otro caso notable es el de la rivalidad política y militar entre Atenas y Esparta, que se produjo inevitablemente con el auge de la primera. Los espartanos, a la cabeza de la Liga del Peloponeso, atacan dos veces seguidas el Ática, hacia fines del siglo VI. La suerte militar no favoreció a Atenas, pero los resultados políticos de la lucha fueron más benéficos para ella que para Esparta. La primera invasión motivó la caída de los Pisistrátidas; la segunda consolidó a Clístenes en el poder, lo cual le permitió llevar a cabo una reforma constitucional que, por su carácter democrático, significaba un revés para las tendencias espartanas.

De cualquier modo, ésta era también una lucha intestina. Nunca pelearon estas dos potencias por unos dominios exteriores; lo que se disputaba era la hegemonía interior, de suerte que la misma lucha presuponía la unidad y acentuaba la interdependencia pan-

helénica. A pesar de la dureza de esas campañas, los adversarios podían de repente convertirse en aliados, ante un peligro exterior.

En efecto: habían transcurrido pocos años desde la intervención militar de Esparta en Atenas, cuando la totalidad del mundo griego se vio amenazada por la inminente invasión de los persas, y otros aliados suyos de oriente, al mando de Jerjes. La supremacía militar entre los estados griegos estaba en manos de los lacedemonios. Sin embargo, el prestigio alcanzado por Atenas al derrotar a las fuerzas de Darío en Maratón, permitió que compartiese con Esparta la dirección de la defensa griega. La pugna entre las dos potencias fue olvidada. De hecho, ya en tiempo de Darío se habían inostrado los espartanos dispuestos a ayudar a Atenas, y sólo una demora imprevista impidió que un cuerpo suyo participara en las operaciones de Maratón.

Juntas, Esparta y Atenas, convocaron a los estados griegos, cuyos representantes constituyeron el Sinedrion de los Probuloi, o Congreso de los Diputados. Los delegados, en número de treinta y uno, aprobaron medidas políticas y militares conjuntas, cuyo resultado fue la derrota del extranjero; primero en la batalla naval de Salamina, donde la flota griega operó al mando del ateniense Temístocles (480 a. c.), y luego en Platea (479), donde murió el gran comandante persa Mardonio, sobrino de Darío.[53]

Cierto es que hubo abstenciones; pero los estados que no acudieron al Sinedrion lo hicieron por razones de táctica, y no por falta de solidaridad. También hubo desavenencias en el bando griego, como en todas las coaliciones. Los griegos eran, además, propensos a la disputa en cualquier ocasión. Pero la empresa común se llevó a cabo, y no sólo por la razón habitual de que ninguna alianza es más firme que la inspirada en el interés particular de cada participante. En verdad, Atenas rechazó con dignidad helénica, encontrándose en situación difícil, dos ventajosas ofertas del enemigo para firmar una paz separada, mientras que Esparta, a pesar de sus reticencias y habituales demoras, puso en línea el mayor cuerpo de tropas que jamás hubiera movilizado, y contribuyó poderosamente a la victoria de Platea, ciudad aliada de Atenas.

No sólo cambiaba la actitud del combatiente griego ante el enemigo extranjero; también cambiaba el relato del historiador. La erudición moderna ha procurado desnudar los hechos de la vestidura de leyenda que envolvió el recuerdo de la lucha contra los

[53] Herodoto, VIII 80 sigs.; IX 41 sigs.

persas. Para la filosofía, más importante que la verdad histórica es esa misma fabricación de una leyenda, la cual entraña una verdad de otra índole. En efecto: los griegos no elevaron a nivel legendario las guerras que se desarrollaban, en esos mismos tiempos, entre sus diversos estados. Esas guerras intestinas fueron más sangrientas aún y destructoras, y en este sentido más memorables, que las guerras contra el invasor extranjero. En Maratón, por ejemplo, cuenta Herodoto que los atenienses sufrieron menos de doscientos muertos.[54] Sin embargo, sólo tratándose de los persas emplearía Herodoto un artificio tan transparente como es adelantar dos años el eclipse de sol de 16 de febrero de 478, para que coincida con el inicio de la marcha de Jerjes y pueda interpretarse, retrospectivamente, como un mal augurio para las armas persas. Con la misma intención exagera el número de las huestes invasoras, que de todas maneras fue excepcional para la época; realza el comedimiento de las fuerzas griegas, en contraste con la crueldad de Jerjes. El saqueo de Atenas no fue realmente más cruel que la destrucción de una ciudad griega como Cirra por los propios griegos; pero Atenas había caído ante un extranjero, y el odio a los persas que esto provocó en *todos* los helenos fue tan perdurable, que Filipo II de Macedonia se aprovecha de él hábilmente, mucho tiempo después, para conseguir su colaboración en los planes de una campaña contra Persia.

A este sentimiento de una comunidad nacional helénica contribuyeron tanto los extranjeros como los mismos griegos. El bárbaro no hacía distinciones entre los habitantes de los diversos estados. Aún antes de que Herodoto acuñara el adverbio ἑλληνικῶς para designar "la manera griega", los extranjeros eran conscientes de una peculiaridad helénica común y distintiva. Ciertamente, los griegos habían tratado de definir ese carácter propio. Los poetas de la llamada escuela de Hesíodo, de los que no se conservan vestigios directos, iniciaron en sus obras una especie de reorganización histórico-poética de los diversos mitos y leyendas locales de la época heroica, con el fin de darles una coherencia en que resaltara la unidad panhelénica. Significativamente, tenemos noticia de ese intento por los logógrafos posteriores que lo prolongan, como Hecateo de Mileto y Acusilao de Argos. La conciencia ecuménica se va formando al pasar del mito a la historia, y de ésta a la filosofía.

El sustantivo οἰκουμένη significa en primer lugar región habi-

[54] VI 117.

tada, y deriva de οἶκος: casa, morada, lugar de residencia. Se entiende que éste no es nunca un lugar indiferente, determinable sólo por una referencia espacial o geográfica. El oikos implica la oiko-nomía: el hombre normaliza o imprime norma al espacio, cuando lo habita. La morada es un orden, o sea un mundo. Cuando un mismo espacio vital está ocupado por muchos moradores, la unidad común recibe el nombre de ecumene. Lo ecuménico es económico, en el sentido de que el hecho de la habitación trae consigo el acto de la normalización. Sin normalidad no hay comunidad; o sea que la eco-nomía fundamental no es meramente económica en la acepción moderna.

Esa integración de los tres factores que son el territorio, los moradores y la normatividad, permite que el término ecumene amplíe su significado y pase a designar la comunidad helénica entera: el mundo de los griegos. En la última fase de ampliación, la palabra se universaliza, y representa la comunidad de los hombres: el mundo entero, en cuanto que es habitado. Y en esta misma universalización se marca la diferencia entre la ecumene, que es mundo total, pero restringido al hombre, y el mundo que lo abarca todo, hombres y cosas, sin restricción. Para éste reserva la filosofía la palabra cosmos.

La palabra bárbaro, que denomina en griego al extranjero, era ya usada en tiempos homéricos. Aunque no adquiere un sentido peyorativo sino tardíamente, los contextos en que aparece revelan algo que ya sabíamos de los griegos por otros indicios, a saber, su pronunciada xenofobia. El bárbaro no es solamente alguien distinto, por su procedencia y modo de ser; es alguien ajeno, alguien que está situado fuera del ámbito vital propio, dondequiera que se encuentre. La antipatía por el extranjero puede venir del reconocimiento de una inferioridad, o de una presunción de superioridad; en ambos casos presupone ese sentimiento de unidad que se expresa en la fórmula: nosotros frente a ellos. La ecumene, cuando representaba nada más el mundo griego, tenía la debilidad de todas las limitaciones, y al mismo tiempo la ventaja de su concentración. La fuerza de lo helénico, tomado en conjunto, era una fuerza expansiva que no se desbordó hacia otros espacios, como la romana; se aplicó casi entera en el espacio interior.[55] Sin duda esto puede explicar que rebasara los límites del tiempo, y que lo helénico mantenga su actualidad.

[55] No es simple coincidencia que la concepción de la ecumene universal se produjera en Atenas, que fue la principal potencia marítima de Grecia y la sede principal de la filosofía.

La actualidad de una creación cultural es perdurable si ella contiene, además de los rasgos autóctonos, un elemento de universalidad: tiene que ser genuina, pero no meramente típica. La filosofía, desde su nacimiento, y por causa de su misma disposición vocacional, se sitúa en el nivel de la universalidad. En las ideas del hombre que pueden extraerse de la filosofía ya no resalta la peculiaridad de los griegos: ellas se refieren al hombre como hombre. Desde entonces, y para siempre, queda marcada la distinción entre la ciencia y la ideología política y religiosa.

Aunque el pensador esté arraigado en su tierra y sea un exponente de su tiempo, su horizonte se ha ampliado. La filosofía es ecuménica: el pensamiento es *creador* de un nuevo ámbito vital. La ecumene del hombre es el cosmos: el mundo entero, que es suyo potencialmente, no como habitación física, sino por el entendimiento, como morada de la razón. En este sentido, la teoría del ser como orden total, o sea la cosmo-logía, es una verdadera economía universal.

CUARTA PARTE

Capítulo Séptimo

EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA

El ser de la razón

§ 37

Nace la filosofía y se divide la historia en dos edades. Lo que marca ese nacimiento es un final, tanto como un inicio: la filosofía es la última de las vocaciones, y el hombre ya no podrá añadir ninguna dimensión nueva a su ser. Este ser permanecía abierto; ahora se completa, y la clausura determina que la perspectiva histórica quede dividida por el gran suceso. No es una fecha, sino una mutación del hombre, lo que marca la diferencia entre el antes y el después de la filosofía.

Con su aparición se acaba el largo tiempo que ha tomado la individuación del hombre. En la edad que comienza, que hasta ahora es la más breve de las dos, las posibilidades de transformación parten de una base que ha quedado definitivamente establecida. Se terminó la invención de vocaciones: ya no será posible ser individuo en un grado más alto del que se consigue hablando del ser, en tanto que ser, con la razón de verdad.

Nunca se puede volver atrás: el futuro es novedad. Pero, desde el momento inaugural de la filosofía, el hombre no puede tampoco ir más adelante. Las formas de su desenvolvimiento quedan definidas por la definición de su ser. Esta conclusión del ser es al mismo tiempo una ganancia, porque no trae una estabilidad. El hombre *empieza a ser* lo que no era antes. Se implanta una nueva forma de relación del yo consigo mismo y con el no-yo, cuyas modalidades se van renovando en la historia. La obra de la filosofía no cancela otras formas de obrar; discurre junto a ellas y las completa. El nacimiento de la filosofía significa que, en el curso del tiempo, ese hombre que habla del ser con palabras de razón, es siempre el mismo y nunca es el mismo.

La filosofía es algo más que un camino de vida, que se ofrezca al lado de otros y se pueda elegir o desechar. Lo mismo que el arte, es una forma de ser. Sólo unos cuantos, en cada época y

lugar, se sienten llamados a la creación artística. Sin embargo, la obra creada es común, y no sólo porque los demás sean los destinatarios y puedan recrearse en ella. El arte es de todos y para todos en su misma gestación, porque es una posibilidad humana. Hagan lo que hagan de sus vidas, todos los hombres tienen un ser conformado por esa vocación que ellos no ejercen, pero cuya actualidad representa una eminencia compartida. Se es hombre de una manera diferente desde que, en la propia comunidad, es posible la forma de expresión simbólica llamada arte.

De parecido modo, todos participan de la filosofía. La ignorancia de sus obras, o la incapacidad de entenderlas, no desvirtúa el efecto de su presencia: la presencia, en cada hombre, de una posibilidad inmediata de la auto-conciencia. Porque saber del ser, mediante la razón, es un saber de sí mismo. La filosofía instaura en la vida el régimen de la verdad. La verdad constituye efectivamente un régimen. No es una mera declaración correcta sobre un objeto; es una forma nueva, la última posible, de instalarse en el mundo. Nadie se sustrae a este régimen, cualquiera que sea su camino de vida, porque *nada es ajeno a la verdad.*

La apelación al ser, el recurso de invocar las cosas mismas, en su realidad la verdad, condiciona las relaciones de cada hombre con sus semejantes. La verdad es vinculatoria. En el momento existencial de la suprema individuación, ese logos autónomo que ha roto los vínculos tradicionales, crea un vínculo nuevo con la común adherencia al ser, sumisa y constante. El pensar no es solitario, aunque el pensador necesite estar a solas consigo mismo. Pero cualquier hombre, en cualquier situación, puede guiar su vida, y resolver sus desacuerdos con los demás, fiándose de la verdad; declarando cómo son las cosas en sí mismas; ateniéndose, y reclamando que los demás se atengan, a esa declaración verdadera. Seguirán las desavenencias respecto de cuál sea la verdad en cada caso; pero la arbitrariedad queda desautorizada comunitariamente.

Por esto, el poder de verdad que adquiere el hombre tiene su virtud propia, que es la de implicar un deber. Hay que decir la verdad, hay que buscarla. A este deber no escapa nadie. Si la filosofía instaura un nuevo régimen de vida es porque proclama que el ser es el último recurso del hombre de razón. Más allá está la violencia. Por esto la verdad es la paz. Pero el poder de verdad sólo es una potencia: no impide las infracciones al régimen. Todos los hombres, y cada uno en diversas situaciones de la vida, *pueden* desdeñar el poder de la razón y recurrir a otros poderes. La filosofía no clausura las posibilidades de irracionalidad.

Más bien las inaugura: *la filosofía descubre la irracionalidad.* Ésta no es más que una infracción del nuevo régimen, y presupone su establecimiento.

El hombre ha de existir, desde que la filosofía aparece en su comunidad, aceptando esa restricción vital que es la imposibilidad de prescindir de la razón verdadera. Podrá infringirla, pero no ignorarla. La desobediencia no es una opción indiferente: lo convierte automáticamente en belicoso. Tal es el poder de la razón verdadera, que el hombre no puede crear desde sí mismo y para sí mismo una forma de ser enteramente ajena al régimen de la verdad. Son posibles muchas formas de violencia. Incluso es posible ser violento con la verdad en la mano, esgrimiéndola como arma ofensiva. Pero es imposible sustraerse a la verdad. Sustraerse es ir contra ella. La supremacía histórica de la verdad se descubre en el hecho de que la violencia no es forma de ser: quien se pone frente a la verdad, permanece en su ámbito. Las violencias no se renuevan nunca: no son factores de la historia, sino accidentes y deformaciones.

Es distintivo de la filosofía que, siendo una forma común, mantiene abiertos los otros caminos de vida, inclusive los incompatibles. El cierre histórico que produce la filosofía no consiste solamente en que ella sea la última de las vocaciones, sino en el hecho de que las demás ya no serán nunca como fueron antes. Han de compartir con ella el ámbito de la existencia, y además quedan sometidas a su examen. Antes era posible vivir sin la verdad, entendida como razón del ser. Las vocaciones que no tienen la misión vital de buscadoras de verdades quedan alteradas por la presencia de una verdad asequible; o sea, por la presencia asequible del ser mismo. Antes el ser estaba presente en la percepción y en la palabra, en la re-presentación artística, en la opinión y en la creencia, e incluso en la actividad utilitaria. Ahora, por primera vez en la historia del hombre, el ser está presente *de veras.* Las posibilidades de soslayar esta presencia son las que han quedado clausuradas.

Correspondientemente, la misma clausura abre un campo de innumerables posibilidades vitales, como variantes de la relación lógica con el ser. Pues una cosa es la presencia del ser, y otra es la razón que ofrece de él la filosofía. El intento de dar razón transforma al hombre. Pero lo que inaugura la filosofía no es un *estado* del ser humano, sino una edad *histórica.* El logos mismo es histórico. La relación de verdad no queda establecida en un acto definitivo. La verdad tiene su historia: logos es póiesis. Lo

que cualifica la vocación filosófica es la intención de verdad: la vía lógica de una relación con el ser, por la que se discurre auténticamente cualquiera que sea el tenor de la declaración verdadera. La autenticidad efectiva se alcanza en el propósito: en la continua fidelidad a la razón como medio de hacer presente el ser, o sea, en la fidelidad al *ser mismo*. De esta manera se mantiene el hombre *fiel a sí mismo*. La filosofía es el camino único hacia las dos mismidades.

La intención de verdad no se define, pues, negativamente, como simple propósito de no mentir, o de evitar el error, o de prevenir las consecuencias prácticas de una privación de conocimientos fidedignos. La verdad no es más que una manera de hablar, inconfundible con las otras intenciones de la palabra. La palabra de verdad es la que va directamente al ser, sin segundas intenciones, y es certera siempre aunque resulte errónea. Esta dirección recta de la palabra es una corrección vocacional, anterior a las rectitudes lógicas y epistemológicas. Los filósofos la dan por descontada; justificadamente, porque la rectitud vocacional, la auténtica pureza de la razón, es fundamento de la otra, de la que se menciona cuando se habla de la razón pura en sentido técnico, y no existencial. Semejante rectitud no la tiene siempre la palabra humana; sólo puede conseguirla cuando nace de una vocación que sea ella misma recta y pura en su relación con el ser.

Que la filosofía tiene historia quiere decir: la verdad nace históricamente, de unos antecedentes y en una fecha fija; pero también significa que vive históricamente. Ella es para el hombre una nueva manera histórica de ser. Historia y verdad no se repudian la una a la otra. Porque *el ser de verdad* no es tan sólo el que ella representa. Lo que ella representa antes que nada es *el ser de la verdad*, el que la busca, o sea el hombre. Éste ha adquirido, por su vocación de buscador, la forma de ser que permite establecer relaciones de verdad con todo lo que existe. El ser que habla del ser presente adquiere, él mismo, una nueva forma de presencia con la facultad de ese modo de hablar.

En el nivel radical, la historia de la filosofía no es la historia de las filosofías: es la historia del ser que habla con verdad. Lo común e inalterable en todas las filosofías es el habla: lo que se encuentra en la base, como condición existencial de posibilidad de todas las ideas pensadas y habladas por los filósofos. Desde que hay filosofía, verdad es historia, historia es verdad. El ser que hablaba del ser denominando las cosas, se convierte en el ser de la verdad: el que establece con cualquier forma de ser, inclusive la

propia, esa relación verbal por la que se iluminan todas las otras relaciones posibles.

La historia de la filosofía no es, por tanto, una historia particular, que discurra aparte y pueda ser considerada independientemente, como la del arte, de la religión, de la política, de la tecnología. La filosofía traza el curso de la gran historia, en su nueva etapa. No son las doctrinas de los pensadores las que, por su influencia, orienten el curso de la historia. Cualesquiera que sean sus giros, el curso mismo está asentado en el régimen de la verdad. Todas las vocaciones y las acciones humanas están condicionadas por el hecho de la verdad, mientras que ninguna de ellas puede transtornar esta base.

Por este carácter básico, el logos que versa sobre el ser (y sobre sí mismo) con intención pura de verdad, tendrá que versar también sobre las demás formas del logos y las formas no filosóficas de relación con el ser. De suerte que, estando lado a lado la vida filosófica con la vida artística, la vida política, la vida religiosa y la pragmática, tendrá que haber una filosofía del arte y una filosofía de la política, una filosofía de la religión y de la praxis. En el régimen de la verdad, esas vocaciones especiales ya no pueden mantener la aparente suficiencia que les prestaba el hecho de que ninguna de ellas se define a sí misma. Correspondía a la filosofía, la única vocación que no podía emprender su historia sin una conciencia expresa de sí misma, asumir la tarea de dar razón de todas las demás. Desde que hay filosofía, ninguna vocación puede ser espontánea: todo lo que el hombre hace en la historia queda marcado por su auto-conciencia.

Era inevitable que el saber ingénito de sí misma que exhibe la filosofía se desenvolviese en un saber diversificado, de lo humano y de todo lo que no es humano. Auto-conciencia es diferenciación. Así, cuando la vocación filosófica sufre su primera crisis, la pregunta ¿qué es filosofía? y la pregunta ¿qué es el hombre? se confunden y reclaman una respuesta unitaria. Ya no basta reiterar las declaraciones de los presocráticos sobre la episteme, como método de pensar y de vivir. La definición de la filosofía se incorpora temáticamente a su cometido: la auto-conciencia es objeto de teoría. Por esto, cuando Platón lleva a cabo su reforma, el resultado de esa meditación de la filosofía sobre sí misma es un sistema general de las vocaciones humanas. El quehacer propio de la filosofía impone desde entonces y para siempre la auto-reflexión del hombre, y no sólo ese saber de sí misma que la ciencia tuvo desde el origen.

La reforma de la filosofía, impuesta por la crisis sofística, no queda completa sino cuando interroga formalmente sobre el *ser* del hombre; pero esta interrogación, cualquiera que sea la respuesta, produce un cambio histórico en el propio ser que la formula. Las interrogaciones, más que las soluciones, son las promotoras del cambio. ¿Qué cosas puede hacer el hombre, qué es lo que está llamado a ser, en tanto que ser-hombre? De ninguna otra llamada o vocación pudo haber surgido una respuesta en forma de pregunta. La voz de la filosofía anuncia que el hombre es *el ser llamado a ser*. El quehacer de la filosofía impide que las otras vocaciones sigan siendo meramente vías del quehacer. Desde entonces, el hombre no puede ser "verdaderamente hombre", como dirá Descartes, si no se percata de que hay varias maneras de ser hombre, y de que su ser está empeñado en la elección de una de ellas. Aparte, pues, de las declaraciones de la filosofía sobre sí misma y sobre el hombre, la simple definición de su cometido vital representa una nueva idea del hombre; en verdad, produce un hombre nuevo: el ser capaz de elegir reflexivamente su propio modo de ser.

Advertimos que lo manifiesto en la historia de la filosofía es la historia del hombre: la realidad misma de este ser cambiante, que sufre un cambio radical cuando ingresa en el régimen de verdad. Esta expresión histórica de la filosofía no es indirecta, sino productiva. La filosofía es auto-afirmación en el modo de la autoconciencia. Ella no es expresiva en el sentido de que sus textos reflejen las mutaciones del hombre, o de que las relate; las expresa directamente porque contribuye a producirlas. Lo cual no debe sorprender: la misma productividad se descubre ya en las otras vocaciones libres que fueron sus antecedentes.

Los antecedentes de la filosofía no explican su nacimiento. La condicionan, ciertamente: sin ellos no hubiera nacido. Pero *pudo no haber nacido*. La filosofía es innecesaria. Esta contingencia es nota indicativa de la libertad con que fue creada. Es la actualidad de la filosofía la que presta a sus antecedentes, retrospectivamente, una fuerza de determinación que no tuvieron. A diferencia de otras innovaciones históricas, la filosofía era imprevisible: no vino a compensar ninguna deficiencia vital. La conversión del hombre en el ser que da razón del ser no es atribuible a ninguna función que, sin este cambio, hubiese quedado frustrada. La relación pre-filosófica del hombre con el ser había producido en Grecia formas de existencia y de cultura eminentes y completas en sí mismas.

Esta carencia de una intrínseca necesidad en la filosofía puede causar extrañeza porque, tradicionalmente, los historiadores la han considerado en sus obras textuales, y no en su obra existencial; es decir, como pensamientos expresados, y no en cuanto al significado histórico de la función de pensar. Al cabo de muchos siglos de vigencia del régimen de la verdad, caemos en la cuenta de que el pensamiento sin verdad era una función incompleta: de que la verdad completó el ser del hombre. Esto es cierto; pero también lo es que no había en la existencia anterior del hombre ninguna insuficiencia que le impidiese *ser como era,* con auténtica plenitud. El hombre hubiese podido quedar en un estado de ser que hoy puede parecernos incompleto, como han quedado desde Grecia aquellos hombres que no ingresaron, o que ingresaron tardíamente, en el régimen de la verdad. Falsearía nuestra visión histórica de ese hombre insertar en su vida un vacío que él no sintió, y concebir como inautenticidad su privación de filosofía. Otra cosa es que la autenticidad, como posesión de sí mismo, culmine en el acto libre de pensar.

Pero, justamente, este acto es libre porque no estaba predeterminado. Lo cual significa que la filosofía no tiene su razón de ser en algo ajeno a sí misma. En tanto que es la vocación humana de dar razón de todo, ella contiene su propia razón de ser. Es posible existir sin dar razones. Esto no es una simple cuestión de hecho: es una comprobación indispensable para comprender la historia. Pues la historia es distinta desde que el hombre da razón de sí mismo, al relacionarse con todas las cosas según el modo de la razón de verdad. Filosofía es razón; razón es historia.

Si sus antecedentes no dan razón suficiente de la filosofía, en cambio lo que ella va creando no puede producir en el hombre ninguna mutación *positiva* equiparable a la de su nacimiento. En la posibilidad de una mutación negativa no había recaído nunca la filosofía. Hoy nos percatamos de que no está asegurado el porvenir del régimen de la verdad; pero en tanto que el hombre permanece sometido a este régimen, es el mismo hombre *nuevo* que creó la filosofía. Lo que vino después no es más que historia de las trans-formaciones del ser formado por la verdad. Por esto decimos que la filosofía es una apertura y a la vez una clausura. Por esto, también, la *teoría de las ideas del hombre* puede prescindir, después del ingreso de este tema en la filosofía, de las sucesivas *teorías sobre el hombre.* El examen de éstas sería atribución de una *historia de las ideas del hombre,* que no se incluye en el propósito de esta obra, pues corresponde a la *historia de las*

filosofías. Lo que se intenta mostrar aquí es que la filosofía encauza la historia real del hombre.

La filosofía no ha cambiado desde su nacimiento, en cuanto a su fundamento vocacional. Ni puede cambiar sin dejar de existir. El significado vital de esta inmutabilidad urgía ponerlo de manifiesto en nuestros días. No sólo porque la cuestión es justamente fundamental, sino porque en la coyuntura histórica presente apuntan algunos signos inequívocos de una crisis del fundamento. Éste no es el fundamento de una ciencia, ni siquiera de la ciencia en general, sino el fundamento de la existencia histórica del hombre. Estamos en la inminencia de una situación en que tal vez ya no se producirán ideas del hombre: en que el hombre existirá sin tener idea de su propio ser.

En las ideas del hombre que aparecen en la historia de la filosofía, este ser queda conceptuado: inscrito por su forma en el orden universal que establece la ontología. No importan ahora esos conceptos. Cada uno de ellos sería una confirmación reiterada de la teoría de las ideas del hombre. Pero era necesario volver a Grecia; porque, si esa teoría de las ideas del hombre es una teoría de la historia de su ser, la atención tenía que centrarse en aquellas mutaciones que fueron condición de posibilidad de la filosofía, y en los resultados perdurables del acto primero de pensar con razón. De las primeras ideas filosóficas del hombre no se podía prescindir. Ellas son algo más que ejemplos: son la materia misma de la cual podía desprenderse la teoría del ser histórico. En ellas culmina el proceso iniciado con las ideas pre-filosóficas del hombre. El examen existencial e histórico revelaría la forma que llegó a adquirir el hombre gracias a la filosofía. Una forma que se expresa de variada manera en las ideas del hombre posteriores, pero que se trasmite básicamente inalterable, en su ser y en su pensar, por ley de herencia histórica.

La filosofía, como vocación que sabe de sí misma desde su momento inaugural, no estaba por este saber inmune a la crisis. Veremos por qué razones la sofística no es un conjunto de filosofías, sino una crisis de la filosofía. Es habitual considerar esta crisis como un episodio del puro pensamiento, como si la vocación humana no estuviese comprometido por ella. Pero es sintomático que la primera idea filosófica del hombre la formulara el sofista, y que esta idea no fuese un mero concepto, sino que venía a alterar la posición del hombre en el cosmos y la trama de sus relaciones vitales con todo lo no humano. Por esto, la *segunda* idea filosófica del hombre, la que se forma con el pensamiento de Sócrates

y Platón, no fue tampoco un mero correctivo doctrinal. La sofística impuso a la filosofía una tarea de purificación, en cuya parte central estarían las *primeras reflexiones sistemáticas* sobre el hombre, como ser de la verdad, y sobre la vocación humana.

La crisis es parte de la historia de la filosofía: verdad es crisis. Otra cosa es la crisis de la verdad: la situación en que parece que la verdad no es posible. Esta situación no afecta solamente a los profesionales de la ciencia; pues, una vez que el hombre ha *adquirido* la verdad, como potencia de ser, la crisis representa un desamparo que él no sufría antes de la adquisición. ¿Cómo se pudo llegar en Grecia a ese estado de crisis, al cabo de tan poco tiempo desde el nacimiento de la filosofía? La cuestión habrá de examinarse en el capítulo siguiente. Pero desde ahora hay que notar que la cuestión se plantea por su insoslayable actualidad. La crisis sofística se ha reproducido. Y como, en la perspectiva general de la historia, la crisis griega no puede considerarse un hecho lejano, debemos preguntar también cómo ha sido posible en tan breve tiempo su repetición: a qué se debe que la reforma de la filosofía que llevaron a cabo Sócrates y Platón no resultara definitiva. La respuesta no corresponde a esta obra; pero le correspondía, por su tema, marcar el horizonte en que se plantea la cuestión.

§ 38

El hombre nuevo crea un nuevo mundo. En rigor, la novedad del hombre no precede a la de su mundo. Las dos son simultáneas: el hombre se renueva a sí mismo al crear el mundo de la ciencia. Pero esta creación, que es obra de unos pocos, no los cambia sólo a ellos. Constituye un mundo porque afecta a todo el mundo. El sentido y el alcance de la novedad se perciben en el efecto que producen en quienes, sin haber contribuido a ella, se encuentran en un mundo diferente del que heredaron, y en el que habrán de acomodarse.

La extrañeza que causa la aparición de la filosofía es mayor que la de cualquier otra novedad que viniera a incorporarse al mundo. Pues la filosofía es más que una simple novedad: es un mundo aparte. Esta rareza no pasa desapercibida. Nada de lo que produce el hombre puede quedar literalmente aparte de su comunidad. Pero la ciencia forma un mundo que se instala en el mundo común, y no sólo de manera automática, sino de manera expresa,

reclamando la atención de la comunidad; al mismo tiempo, hay algo en ella que dificulta el acceso y la participación.

Lo que abarca el mundo de la ciencia no es más que la realidad en que ya se encontraban los hombres antes de nacer la filosofía. Pero la realidad común es ahora objeto de una presentación diferente. La novedad no consiste en revelar una realidad distinta. La ciencia más bien acentúa la comunidad del ser. Lo real no ha cambiado. Lo que parece algo aparte, porque no es comprensible de inmediato, es la nueva presentación. De suerte que este fenómeno tan circunscrito, que tiene tan poco alcance aparente dentro de la comunidad general, consigue sin embargo alterar el mundo común. Ahí se confirma que la realidad y el mundo no son lo mismo. *Es la relación con el ser lo que produce la forma del mundo,* y la ciencia ofrece una manera insólita de relacionarse con el ser.

El mundo es una manera socialmente estabilizada de vincularse con todo lo real, hombres, cosas y divinidades. La comunidad convierte al ser en morada, y esto es lo que se llama mundo. La ciencia desmantela esa instalación del hombre en la realidad: por primera vez, *el ser es considerado en sí mismo,* y *no como morada.*

La extrañeza de los demás hombres no fue, en los momentos iniciales, la reacción vulgar y natural de la ignorancia. La ciencia era un mundo en el que la realidad quedaba deshumanizada, al presentarse como algo indiferente respecto de la vida personal. La extrañeza, por tanto, era indicio del conflicto latente, presentido, entre el ser y el mundo, entre la filosofía y la vida. Ese conflicto se complicaba porque no era una contienda entre distintas "concepciones del mundo" La filosofía estaba ya incorporada en el mundo, por su acto de presencia; pero lo iba cambiando sin hablar de él, y esto era lo más desconcertante. El profano no podía intentar siquiera una avenencia de la filosofía con la vida. La prueba de la vitalidad de la ciencia era incumbencia de la propia filosofía, y ésta no siempre ha conseguido con eficacia dar esa prueba. Incluso en ciertos momentos, como el presente, la inhabitabilidad del mundo aparte de la ciencia se ha acentuado críticamente.

La tensión que provocó el nacimiento de la filosofía no debe considerarse como incidencia anecdótica. Es un indicio claro de que esa forma de pensar desborda el área de los puros pensamientos. La filosofía es vitalmente problemática. Hoy damos por descontada la presencia de la filosofía en el mundo establecido. Si no reflexionamos sobre el trastorno que produjo su aparición, puede causarnos sorpresa el peculiar apartamiento del mundo de

la ciencia; como si esto fuera la reaparición inexplicable de una experiencia de extrañeza que sólo se habría justificado en su origen. Pero la tensión entre la filosofía y la vida no se resolvió nunca en la historia. Las razones que la explican no son circunstanciales: son hoy las mismas que en la época presocrática, porque derivan de algo esencial a la filosofía misma.

La ciencia no es sólo un sistema de conocimientos, superiores, complementarios y sobrepuestos al conocimiento común. Es una forma de vida que ha de integrarse y compartir el mundo con las demás, pero que al mismo tiempo las altera. La realidad común es la misma, y el mundo ha cambiado sin que hayan intervenido todos en el cambio. Lo que viene a revelar la filosofía, y lo que causa trastorno, es el hecho de que el mundo sea una posibilidad del hombre: el hecho de la pluralidad de mundos posibles.

Las relaciones del hombre con la naturaleza, con la divinidad y con sus semejantes no se ajustan a una delimitación exterior: pertenecen a una dimensión interior. Pero esas relaciones tienen una manifestación institucional, y por esto deben situarse en unas coordenadas de espacio vital y tiempo histórico. Además de estas dos bases de comunidad, el mundo griego se define por la comunidad lingüística. Su perímetro puede establecerse diciendo que corresponde al ámbito de vigencia de una manera peculiar de organizar la vida en común, de animarla y hasta de amenizarla (porque este propósito de amenidad fue también innovación griega distintiva).

Es en este ámbito, integrado lingüísticamente, donde se introduce un nuevo factor, cuyo instrumento es justamente lingüístico. La causa más visible del trastorno es el hecho de que, en esa ciencia inicial, se usan las mismas palabras del lenguaje común, pero con significados diferentes. Además de esta ruptura de la comunidad verbal, el mundo de la ciencia trastorna el mundo común porque lo rebasa, y lo rebasa por la universalidad de su lenguaje. La filosofía es un producto griego, por su génesis, y deja de ser griega, como pura razón de verdad, por una aspiración de validez que trasciende su lugar, su tiempo y su propia lengua.

La universalidad del arte griego está probada en su actualidad. Nuestra experiencia de comunión estética con sus obras prueba que ellas poseían, desde su creación, la virtud de trascender su circunstancia. La filosofía es diferente. Su instrumento de expresión es hoy una lengua muerta. ¿En qué sentido era universal, y es todavía actual, esa nueva forma de hablar?

Desde el punto de vista lógico, se llama universal a una proposición que reviste la forma canónica "todos los a son b". Desde

luego, abundan en el lenguaje griego anterior a la filosofía las proposiciones de este tipo. Pero, aunque su forma lógica sea universal, esas proposiciones expresan una visión particular. Como ya indicó Aristóteles, la universalidad de la forma requiere en ciencia la universalidad del contenido, y ésta a su vez implica la necesidad. La necesidad excluye la particularidad de la visión. La ciencia es, pues, una visión impersonal. Por esto no se confunde con las llamadas concepciones del mundo, que son visiones particulares, aunque conceptuadas.

En la universalidad del mundo filosófico parece que el hombre griego pierda *su* mundo; como si el mundo dejara de ser *griego*, sin convertirse en el mundo de otros hombres, justamente porque los abarca a todos. La extrañeza que la filosofía causa entonces, y desde entonces, viene de esta peculiar duplicidad: su alcance no coincide con su localización mundana.

Cada filósofo está arraigado en su mundo; habla con la lengua de este mundo y hasta con el acento de su tiempo. Sin embargo, su palabra se dirige a los hombres de todos los mundos y ha de valer para todos. Su alcance universal es constitutivo: no depende de la difusión eventual de sus obras, como en el caso del arte y la ideología política. La sede natal de la filosofía es un cierto mundo griego establecido; su producción lleva el sello indeleble de esa localidad, con todas sus limitaciones. Sin estos rasgos impuestos, no hubiera sido posible. La filosofía no puede desarraigarse; no crea para su actividad la ficción de un vacío vital. Pero si ella puede, a pesar de esta radicación, infiltrarse en cualquier mundo y alterarlo, es porque la intención de la filosofía es la verdad, que vale en cualquier mundo. La verdad trastorna el mundo donde se implanta su régimen, porque no es mera expresión de este mundo. De hecho, las concepciones del mundo renuncian a la exigencia de universalidad; presuponen la existencia de la filosofía, y no trascienden la localidad de su origen.

Un mundo particular reclama con derecho la paternidad de la filosofía; pero también la rechaza, como algo que se ofrece a todos, algo que no es propio porque no es exclusivo. El mundo siente celos de lo que él mismo produce, cuando lo trasciende, y cualifica de desarraigo a la trascendencia. Por esto las comunidades y los pensadores que no han alcanzado la madurez de la universalidad, se aferran defensivamente a su localismo, discurren sobre la circunstancia, e incomunican su mundo elaborando concepciones del mundo. Pues, en efecto, la universalidad es la comunicación por encima de las barreras mundanas.

A esto se añade el trastorno del lenguaje. La filosofía habla del ser común en la lengua de la comunidad; y sin embargo su lenguaje ya no es comúnmente accesible. Presenta al ser y lo representa de una manera que no coincide con la experiencia habitual de la realidad. Resulta que las cosas, por ser lo que son, ya no son como parecen. La ciencia las hace aparecer *en verdad*. La verdad entra en conflicto con la experiencia cotidiana. Esta queda desacreditada, como mera doxa, a pesar de que la apariencia posee su propia verdad vital, puesto que es el soporte de toda existencia. La palabra es capaz de privar de soporte a la vida, y esto es algo que no puede admitirse sin dificultad.

Las razones de la prevención del hombre común ante el filósofo se encuentran en el hecho de que éste habla precisamente con razones. Hablar con razón significa crear un mundo verbal que ya no coincide con el mundo de la vida cotidiana. ¿Por qué no coincide? Porque es un mundo puramente verbal, como el de la literatura. El hombre común acepta el mundo aparte de la literatura como una ficción declarada. La ciencia es verdad, pero su palabra se distingue porque no acompaña la acción. La filosofía trata *de* las cosas con meras palabras, para entenderlas, en vez de entendérselas *con* ellas, actuando sobre ellas. Y a pesar de esto, el filósofo da la impresión de estar más vinculado a ese territorio de las cosas que cualquiera de los demás hombres: de los que viven en la superficie, y no han de extraer como él la savia vital de una tierra más honda. Es esa impresión, de ahondar sin tocar, la que lo convierte en un extraño. El filósofo es περισσός: palabra con que el griego cualifica al hombre raro, extravagante por el ejercicio de una curiosidad excesiva. La suprema medida, que es la racional, le parece desmesurada al hombre común.

El hombre común no existe antes de la filosofía. Existen unas clases sociales, y se llama hombre común al que pertenece a la clase más numerosa. La filosofía crea un mundo sin clases: su universalidad es la total apertura. Después de la filosofía, y respecto de ella, el hombre común es el profano; pero la diferencia no la establece el filósofo, sino el mismo profano. Este no queda excluido de la filosofía, pero le cuesta aceptar como normal la excepcional manera de ser del filósofo. El hombre común en Grecia, cualquiera que sea su clase social, se siente y no se siente representado por tal excepcionalidad. La paradoja es que el filósofo, en el fondo, sólo es excepcional porque ha revelado que *todo hombre* es potencialmente filósofo, y esto produce un conato de hostilidad hacia el autor de la revelación.

La atracción y el repudio se dan juntamente y son sintomáticas. En el caso de Sócrates, fueron una ilustración extrema de esa incapacidad del hombre común en Grecia, y aún después, de permanecer indiferente ante la filosofía. Sócrates causaba extrañeza; pero no lo habrían sentenciado si hubiese sido completamente extraño. Era suspecto porque su misma humanidad denotaba que había algo de socrático en los demás atenienses. Por su parte, el filósofo es extraño debido a una cierta invalidez que viene de su vocación: él presenta el lado vulnerable que tienen todos los hombres, pero que los demás procuran encubrir. El hombre común, profano pero perspicaz, se aprovecha de ello para compensar la atracción que ejerce sobre él lo extraño. Porque entonces lo extraño ya no sería la vocación desinteresada de verdad, sino la notoria incompetencia para los asuntos prácticos de la vida, que esa misma vocación trae consigo. El reproche es efectivo porque es certero. Siquiera de vez en cuando, la rareza del filósofo consistiría en su ridiculez, y no en su afán inquisitivo.[1]

Por debajo de este complicado juego de acciones y reacciones, se halla la causa tal vez más decisiva de la extrañeza: la aparente ruptura de la solidaridad del lenguaje que antes hemos mencionado. La lengua griega delimita el mundo griego en su dimensión exterior, pero también en la interior: se *piensa* en idioma griego. De este pensar quedan los testimonios de la literatura. No todos los pueblos se expresan literariamente. El griego crea un mundo cuya forma genuina de expresión es la verbal. No le importa que, más allá de este mundo, existan otros, con hombres y lenguajes diferentes. Lo extranjero realza lo autóctono. Para los griegos, ese sentido de propiedad lo realza sobre todo la palabra; no sólo porque su lengua es indudablemente superior a cualquiera de las contemporáneas, sino porque esos hombres son conscientes de la superioridad y la declaran. Al mundo griego le da estabilidad su lengua propia.

Pero este mundo se quebranta *interiormente* cuando nace en él una nueva expresión, que es propia e in-propia a la vez; un mundo que se forma con palabras griegas, y cuyo mensaje no entiende el hombre griego. Y más que por una dificultad técnica, no lo entiende porque no habla de él, ni se dirige sólo a él. Heráclito no es más oscuro que Parménides. Lo llaman el oscuro porque,

[1] El filósofo es γελαστός, risible: *Gorgias*, 485a. Lo dice Calicles; pero es una característica astucia de Platón poner en boca del adversario una verdad que sólo queda exagerada por la intención malévola de quien la pronuncia. Cf. el Capítulo siguiente, § 46.

precisamente, es el primero que habla de la comunidad del logos, y de la comunidad del cosmos. ¿Cómo puede ser común el logos, si ese cosmos no concuerda con el constituido por la comunidad política? Las palabras son claras y oscuras a la vez: no se percibe en ellas la integración de las dos comunidades "cósmicas". Este problema de los griegos lo heredan los hombres posteriores, dondequiera que hay filosofía universal.

Con la filosofía, el griego descubre que se hablan varios idiomas en una misma lengua. Lo que no estaba en situación de descubrir es que un mismo idioma puede expresarse en varias lenguas. Durante milenios, los hombres de mundos muy diversos habrían de pensar en griego, y piensan todavía así, cuando hablan el lenguaje de la filosofía en sus respectivas lenguas. Esta perpetuidad era imprevisible. La filosofía permite la intercomunicación de los mundos diferenciados. Pero los hombres que presenciaron su nacimiento sentían, por el contrario, que la pluralidad de idiomas en una misma lengua desquiciaba su mundo; porque sin unidad no hay mundo. El nuevo logos filosófico introducía en el mundo una complejidad que causaría extrañeza. Ese logos debía encargarse de mostrar que, desde entonces, la verdadera unidad no puede ser simple.

Por esto mismo, la unidad es problema: problema vital, que se reproduce en la historia con variantes locales, aunque la filosofía haya dilucidado sus términos constantes. La comunidad del hombre, en tanto que hombre griego, vimos que tuvo una base lingüística. ¿Cómo se puede mantener esta base? La palabra griega de la filosofía establece una base que no coincide con la de su mundo natal. El logos como palabra y el logos como razón empiezan a disociarse.

También hemos recordado que el lenguaje de la ciencia comunica a los hombres de varios mundos. Pero, con la prosperidad de la ciencia, se hizo más agudo el problema de su asentamiento humano. Por la especialización creciente de su peculiar idioma, resalta más la disociación entre el mundo de la ciencia y el mundo común. Aunque ella misma pertenece siempre a un mundo común, el problema de la unidad se multiplica por el número de lenguas y de mundos particulares. Ya no puede plantearse este problema preguntando ¿qué representa la ciencia en el mundo? Esta formulación general tiene que particularizarse. Si se atiene a la concreta situación humana, la pregunta sería más bien: ¿qué representa la ciencia en cada uno de los mundos donde se cultiva? En cualquier mundo, la palabra de razón es una palabra de paz. Pero esta es una paz inquietante.

Estas reflexiones pueden provenir de algunos datos lingüísticos muy elementales y bien reconocidos. El agua de Tales ya no es el agua del mar o de la fuente; el aire que respira el griego no es el aire de Anaximenes; el fuego de Heráclito ya no es el mismo fuego doméstico o litúrgico. Lo cual es muy sorprendente para el profano, porque es resultado de la sorpresa que experimenta el filósofo. A los hombres nos sorprende lo nuevo, y como la historia es novedad, vivimos en estado de sorpresa permanente. Pero la novedad, en filosofía, consiste en que por ella nos sorprende lo consabido. Los elementos de la naturaleza no eran, claro está, desconocidos de nadie. Lo desconocido y sorprendente era que el aire, el fuego, el agua, fuesen justamente elementos naturales, o sea algo más y algo distinto de lo que todos pensaban, y que sin embargo siguieran denominándose con las mismas palabras.

La denominación de esas realidades no cambia, ni cambia con el tiempo la experiencia que tenemos de ellas; pero cambia la *versión verdadera* que nos ofrece de ellas la ciencia. Resultará que los elementos no son propiamente elementales: el aire será un fluido gaseoso compuesto de oxígeno y nitrógeno; el agua será un compuesto de hidrógeno y oxígeno, y por tanto un pariente químico del aire, etc. Esta variación de la verdad será lo más sorprendente de la ciencia, y es testimonio de la capacidad que mantiene el científico de sorprenderse ante sus propios hallazgos, y de repudiarlos.

En el origen, la capacidad de dejarse sorprender por lo consabido, y más aún, la de cultivarla y difundirla, es una especie rara de ingenuidad, distintiva del filósofo, que lo vuelve sospechoso para quien, mirando lo mismo, no ve lo mismo. El hombre común muestra su habilidad en el mundo empleando su inteligencia de manera preventiva. No se deja sorprender, y le incomoda la sorpresa que le causan aquellos que convierten la ingenuidad en forma de vida. El hombre de ciencia sería más perspicaz, puesto que es más reflexivo; y sin embargo emplea su inteligencia en sorprenderse de todo. Esta ambivalencia se refleja en la actitud del profano hacia él, cuando no sabe en qué mundo quedarse.

Pues el mundo de la ciencia, sobre todo cuando empieza a formarse, no lo constituyen unas realidades inaccesibles a primera vista. Se forma cuando se examinan esas mismas realidades con una segunda vista, avivada por la sorpresa. El θαῦμα promotor del acto filosófico no es sólo inicial, sino perpetuo. Originariamente, lo experimenta el hombre cuando descubre que es posible formular preguntas sobre lo más familiar, lo que ya no causa sorpresa a

nadie. La sorpresa consiguiente de los demás procura resolverse exigiendo respuestas firmes al hombre que sorprende preguntando. Si las cosas no son como parecen, sepamos de una vez lo que son. Pero el hombre común no acaba de entender en Grecia, ni en nuestros días, que la ciencia nace y persevera por la interrogación. Esto es lo más sorprendente: el fomento *sistemático* de la sorpresa. La interrogación metódica dejaba todas las cosas en suspenso, y privó a las buenas gentes de la precaria seguridad en un asiento vital. El hombre se instala en un mundo para prevenirse de sorpresas. No es sorprendente que esas gentes reaccionaran incomodadas ante unos hombres que, por vocación, comprometían la seguridad con sus preguntas.

Nosotros, los modernos, podemos preguntar por qué las interrogaciones de la filosofía versaron primeramente sobre el ser de la naturaleza, y no sobre el ser que interrogaba, y a quien la interrogación causaba tales trastornos. Esta cuestión merece la consideración especial que le daremos más adelante. De momento se puede indicar que el trastorno hubiera sido menor, paradójicamente, si la filosofía hubiese adoptado inicialmente el tema del hombre y su mundo, y no la realidad natural. Pues el griego estaba ya bien dispuesto a escuchar todo lo que se dijera sobre lo humano, por extraño que pareciese. Era un ser muy evolucionado; su sapiencia le advertía que el hombre es un tema inagotable. Lo perturbador para el griego fue la *invención de la naturaleza* llevada a cabo por la filosofía. Esa invención quebrantó su mundo: por primera vez, mundo y naturaleza quedaban disociados.

§ 39

¿Qué se entiende por naturaleza, y cómo puede ser ésta una "invención" humana? La palabra naturaleza tiene dos acepciones. Cuando se refiere a un ente singular, designa su índole propia, es decir, las propiedades distintivas de su ser. Todo ente tiene, pues, *su* naturaleza, aunque no todos son entes naturales; pero la palabra se emplea también para designar la totalidad de los entes no humanos que constituyen el universo. Esta segunda acepción es la que introduce la filosofía.

No había en griego una palabra que representase la integridad compleja de los entes naturales. La misma que servía para designar la índole particular de cada uno, sirvió para englobarlos a

todos en una forma unitaria y común. Pero la totalidad no es meramente colectiva, sino orgánica. Esta es la intención decisiva de la novedad: la naturaleza se concibe como un orden que unifica la pluralidad y diversidad. Por esto, el orden natural se llamará justamente orden: cosmos. No habiendo sido pensada todavía, la naturaleza no existía *para* el hombre. Sólo adquiere estado de presencia cuando es posible formular esta pregunta: ¿cuál es la naturaleza de esa entidad compleja que se va a llamar naturaleza? Con esta cuestión se inicia la filosofía. La naturaleza se constituye en objeto de estudio al mismo tiempo que surgen las dudas sobre su composición y la co-ordinación de sus integrantes. Y así, las primeras declaraciones de la filosofía son tan interrogativas como afirmativas: ostentan el título común de περὶ φύσεως ἱστορίη, indagación sobre la naturaleza.

La naturaleza tiene su propia naturaleza. Pero la ciencia que emprende la indagación de esta naturaleza no es una ciencia natural. Lo significativo, en los momentos iniciales de la filosofía, no es aquello en que los modernos prestamos más atención: las hipótesis sobre un elemento radical, presente en todas las cosas, y que sería la explicación *física* de su unidad. Lo significativo es la concepción de la unidad misma: la de un principio en el cual ha de apoyarse toda hipótesis posible. Con este principio se constituye la naturaleza en la unidad real que es tema de la ἱστορίη. La investigación presenta inequívocamente el carácter de una ζήτησις ontológica: se refiere al ser de lo que es posible considerar como comunidad de lo diverso. Con una concisión y claridad que no podían superarse, Heráclito formula el principio en tres palabras que nos hablan de la unidad, de la totalidad y del ser: ἓν πάντα εἶναι, todas las cosas son uno.[2]

La posibilidad de formular la pregunta sobre la naturaleza, introduce una manera nueva de relacionarse con todas las cosas naturales. Por la experiencia primaria, el hombre tiene una visión de la unidad: las cosas están incluidas en el ámbito de esa experiencia; sus cambios y sus correlaciones no afectan la estabilidad del conjunto. Pero el dispositivo del hombre hacia ellas cambia el descubrirse que no sólo están todas en el mismo horizonte, sino que poseen una índole común, aunque sean tan variadas.

El filósofo advierte que los hombres no se relacionan con eso que, desde ahora, se llamará naturaleza, según el modo que empieza a establecer la razón de verdad. Esta advertencia es inherente

[2] B 50.

a la conciencia vocacional de la filosofía. Correspondientemente, el hombre común advierte que esa realidad que es objeto de su experiencia ha cambiado de naturaleza, al convertirse en *la* naturaleza. De suerte que, sin participar en las indagaciones de los filósofos, pero compelido por su pensamiento, también él participa de la duda: empieza a preguntar cuál será la naturaleza *real y verdadera* de lo que era y sigue siendo su habitat. Adopta muy pronto la nueva acepción de la palabra, aunque esto perturba su relación vital con lo designado por ella, y lo obliga a compartir la inquietud que trae la cuestión de la verdad.[3]

La instauración del régimen de la verdad es, en efecto, algo inquietante: no representa una solución vital definitiva. Hay que cambiar el modo de relación con la naturaleza; pero la ciencia no sustituye este modo con una fórmula práctica para todas las situaciones. Se acepta sin renuencia, casi imperceptiblemente, el nuevo principio de vida que es la apelación a la realidad misma de las cosas. Sin embargo, esta apelación requiere una búsqueda que no acaba nunca. La verdad no está dada para todos de una vez. El régimen que instaura la verdad es un regulador de las interrogaciones, o sea de las intenciones de verdad. La vida de todos ha de hacerse inquisitiva. Lo cual explica la prominencia que adquieren los buscadores, los creadores de una sapiencia nueva que no se obtiene con una verdad, sino que viene con la vocación de verdad.

Traducimos con la palabra naturaleza la palabra griega φύσις, que significa primariamente nacimiento, crecimiento, y por ende las propiedades nativas de las cosas, que se manifiestan en ese crecimiento. El término envuelve, pues, las nociones de origen, de constitución y de cambio. En español, como en latín, la relación entre la índole de una cosa y su procedencia es más directa que en griego: el sustantivo natura viene del verbo nacer. Pero el linaje y la esencia ya están asociados en la mente de los griegos por los significados de la physis, aunque ellos usan otra palabra, que nosotros adoptamos, para designar la génesis.

La filosofía no trastorna esa asociación de significados de la palabra physis. Más bien la adopta, para ampliarla. Ya era sabido que cada cosa tiene su physis propia, y que de alguna manera su índole depende de su origen. Lo que añade la ciencia es la idea de una comunidad genética; con la cual la génesis adquiere un significado ontológico, y va perdiendo el significado de origen temporal. La razón genealógica de la cosa se halla en su constitu-

[3] Sobre el aspecto particular del régimen de la verdad del que se trata en este contexto, podrá verse *La reforma de la filosofía* (próxima publicación).

ción, que es lo in-génito en ella. Por esto, cuando Heráclito enseña que debe examinarse cada cosa κατὰ φύσιν, según su intrínseca naturalidad, está pensando a la vez en la génesis, la constitución y la función.[4]

Hasta aquí podría parecer que la filosofía trastorna el modo de relacionarse el hombre con la naturaleza con una simple acentuación y prolongación de las nociones que ya lo regulaban. Veremos enseguida que la revolución es más profunda. Acusilao había escrito unas *Genealogías* de los dioses y los hombres, las cuales denotan un propósito de encontrar en su origen su razón de ser. ¿En qué difiere esa razón pre-racional, expresamente genealógica, de la que emplea poco más tarde Demócrito, cuando declara que la physis es autártica: φύσις αὐτάρκης?[5] En rigor, la idea de que cada cosa, por el simple hecho de ser, posee una cierta "suficiencia física", una autarquía que le permite mantenerse en su forma natural de ser inalterablemente, está implícita en la experiencia común. Sin la condición previa de tal autarquía, no tendría sentido averiguar la índole propia de la cosa, para regular el trato con ella, ni sería posible darle el nombre con que se identifica por su physis distintiva. Un cierto saber "físico", por elemental que sea, se incorpora al lenguaje y es indispensable para la acción práctica.

Nacen juntas la acción y la palabra que designa la physis de cada cosa. Desde la experiencia primaria de los hombres, la cuestión del qué y la cuestión del para qué están unidas por una necesidad que no puede caducar nunca. La primera se refiere al saber, la segunda se refiere al hacer, y el vínculo que las mantiene unidas es justamente práctico. Pues bien: la filosofía viene a disolver esa unión, y ahí se precisa el alcance de su revolución existencial. *La ciencia es un modo de relación con el ser que implica una separación entre la physis y la praxis.* En esto consiste el invento de la naturaleza.

La naturaleza no tiene un para qué: la filosofía la considera en sí misma, no con vistas a otra cosa que no sea ella misma. De esta manera queda además definida la physis de la propia filosofía. Su intención vital in-práctica se manifiesta en su primer acto teórico. La ciencia no sólo introduce unas nociones nuevas sobre la naturaleza: en esta misma operación establece su fundamento vocacional. La razón que versa sobre la naturaleza en sí misma, aparte de su aprovechamiento práctico, instaura una forma de relacionar-

[4] Cf. Empédocles, B 3.
[5] B 176.

se con ella que es insólita, y que trasciende desde la base la mera inteligencia físico-práctica de las cosas.

La physis de la ciencia, caracterizada por esa peculiar actitud inpráctica ante el ser, es tanto más desconcertante cuanto que ella misma es una forma de praxis, y por esto no puede pasar inadvertida. La posibilidad de una relación desinteresada introduce un cambio en las formas anteriores; pues la relación con la naturaleza que parecía "natural", resulta que no es la única posible. La posibilidad de la praxis teórica cambia la posición existencial de la praxis práctica.

Inventar la naturaleza significa descubrir que ella depara posibilidades, además de imponer necesidades. La relación de utilidad no queda suprimida. En ella confluyen dos necesidades: la que es inherente a la naturaleza de lo natural, y la que es inherente a la naturaleza humana. Pero se inicia una relación libre con la naturaleza justamente cuando se descubre que su régimen es constitutivamente necesario o autártico. Nuestros designios prácticos han de contar con esa limitación inicial e infranqueable que es "la naturaleza de las cosas". La naturaleza se impone, y sin embargo permite que el hombre establezca con ella la relación de verdad. Lo que cambia con eso es la naturaleza del hombre. La naturaleza sólo existe como tal para el hombre que se libera de la naturaleza: para el ser cuya physis contiene la potencia de libertad.

La liberación frente a la naturaleza no cancela su intrínseca necesidad, ni la necesidad humana de servirse de ella. Al contrario, la relación libre realza esas necesidades; sin embargo las supera, pues es la única que permite captar la naturaleza tal como ella es *en verdad*. La filosofía es libertadora: al concebir el alcance de la necesidad natural, impide por ese mismo acto de la razón que el hombre permanezca siempre sometido enteramente a ella. También la razón es autártica; pero lo es en tanto que se inclina ante la physis autártica de cada ente. En esta misma inclinación se efectúa la superación meta-física, definitoria de la verdadera physis humana.

La relación de verdad suele llamarse vulgarmente desinteresada. Este término cualifica certeramente *la disposición frente al ser;* pero su empleo se presta a confusiones, porque se entiende como una cualificación de *la disposición del hombre frente al hombre*. El ejemplo de los hombres de ciencia que no se comportan desinteresadamente, invalidaría la definición de la ciencia misma como vocación desinteresada. Esta burda confusión se desvanece al advertir que el desinterés no cualifica las relaciones intersubjetivas: implica una distinción real entre necesidad y libertad. La utilidad

del saber científico es eventual y derivada: no es promotora. La relación pragmática con la naturaleza es común, porque es forzosa; la relación desinteresada es vocacional, o sea libre. Esto significa que se elige o se desecha, sin posibilidad de un término medio entre libertad y utilidad. La vocación científica, ni otra cualquiera, no puede definirse por el comportamiento de quienes infringen su principio.

La relación de verdad es una forma de ser; no es tan sólo una forma de pensar. Como forma de relación con el ser, la filosofía es in-necesaria, o sea optativa: no está determinada por la physis natural, ni por la necesidad práctica. Sin duda, una vez que se establece el régimen de la verdad, la libertad se hace necesaria. Sin ella, el ser humano no alcanza su plena autenticidad. La libertad es la *perfectio* del hombre: su acabado ontológico.

Por su parte, la presencia de la vocación de verdad revela que la praxis utilitaria no es una vocación: no es una forma de vida que se elija libremente. Las necesidades no dan una llamada que pueda desatenderse. O sea que verdad y utilidad no son incompatibles en la vida; pero, por su esencial distinción, como disposiciones frente al ser, la libertad de razón no puede ser mediatizada por el interés.

En el dispositivo práctico, el interés por el qué de las cosas se desparrama, siguiendo la variedad de las utilidades, dispensada por la variedad de las cosas mismas. La filosofía, en cambio, manifiesta la comunidad de las cosas: la unidad de lo diverso, la solidaridad de todo en el todo. Pero esta φύσις κοινή, como la llamarán los griegos, sólo puede quedar patente cuando ha sido despojada del interés que el hombre proyecta sobre las cosas: cuando physis y praxis están separadas. La utilidad, en efecto, es algo proyectado, en todos los sentidos de la palabra: es algo que el hombre atribuye al ser natural, y algo que sirve de base para sus proyectos vitales. El interés presta a las cosas la *apariencia* de interesantes; las cosas mismas no *son* interesantes.

La distinción entre ser y apariencia ocupará el primer plano en las meditaciones de los filósofos. Ellos dirán que la apariencia es algo del ser, pero no el ser mismo. Esta presentación del tema en términos técnicos encubrirá el hecho de que *la apariencia no es un concepto ontológico, sino existencial y pragmático.* Es la praxis la que da al ser una apariencia que él no tiene en sí mismo.

Esto se comprueba fácilmente. El ser, como ser, es aparente para todos. Estamos en el ser; no vemos sino el ser; el ser es lo que es, inalterablemente. El dispositivo de la praxis no lo divide en dos

niveles, ni le sustrae nada. Más bien le añade algo. El interés utilitario es lo sobreañadido a la pura presencia del ser; lo que permite que éste aparezca de un cierto modo. *Las utilidades son las apariencias.* Por esto no se puede hablar, en rigor, de las falsas apariencias. Las utilidades no son falsedades: el interés es una realidad existencial. Y en cuanto al ser, las apariencias no serían nunca falsas, si ellas mismas estuvieran enclavadas en el ser, aunque se juzgara que no son más que una capa encubridora de la parte medular, o unos ejemplares defectuosos que evocaran al ser de verdad, perfecto y separado. Todo lo que existe pertenece al ser en el mismo grado y medida. *El ser no tiene apariencia: es apariencia.*

La clásica distinción entre τὸ ὂν αὐτό y τὸ ὂν πρὸς ἐμοῦ, entre lo que es en-sí y lo que es para-mí, no es primitivamente ontológica: no emana del propio ser, sino que depende de mi disposición frente a él. Se entiende que el ser-para-mí dependa de mi disposición; pero también depende de ella el ser-en-sí, pues éste sólo se muestra como tal ante-mí cuando yo me dispongo a captarlo en-sí. Desde luego, el ser es lo dado, cualesquiera que sean mis intenciones o disposiciones. Sin embargo, cuando lo apreso como objeto útil no me preocupo de su mismidad, ni me percato siquiera de que haya otras formas de captarlo. La praxis no lo oculta: nada puede ocultarlo. Lo que hace la praxis es des-cuidarlo, en cuanto a su ser, por cuidar nada más de su aparente utilidad.

La atención que presta la filosofía al ser-mismo la distingue del dispositivo práctico, pero no la obliga en modo alguno a desligarse de la experiencia común. El ser útil no es distinto del que investiga la ciencia; ésta no necesita buscar un ser-en-sí que no perciben los demás, designando como mera apariencia lo que todos percibimos. La confianza del hombre común en la realidad de cuanto lo rodea no es signo de una ingenua credulidad en las apariencias. En su empleo usual, la palabra apariencia hace pensar en algo que no es ella misma, y que se encontraría más allá. Pero si la palabra mantiene su sentido propio, la credulidad de los hombres en la apariencia es primaria en el sentido de una evidencia original y fundamental: el ser es lo que aparece. El pensamiento filosófico procura captar el ser tal como es, con intención de verdad, sin segundas intenciones. Pero las intenciones prácticas son tan primarias y comunes como la confianza en el ser. La que no es primaria es la filosofía. La autenticidad en la relación de verdad con el ser es la última intención del hombre.

Vemos, pues, que los significados que contiene la palabra apa-

riencia son varios, y nos confunden si no los desglosamos. Cuando se refiere al ser, apariencia es presencia: el ser aparece ante mí porque está ahí. Pero la filosofía empleó esta palabra para designar la mera exterioridad del ser, encubridora de su mismidad, y para cualificar un conocimiento que se detiene en lo superficial o aparente, sin penetrar en lo radical. Ahora, las distinciones que se desprenden de un examen de la praxis y la teoría sugieren otro significado de la palabra apariencia, que no es incompatible con el primero, pero invalida el segundo. La apariencia no es entonces algo relativo al ser presente, sino algo que emana de la presencia humana: es lo sobrepuesto al ser por el interés utilitario.

De ahí se infiere que la verdad no re-vela o des-vela el ser. Sólo prescinde de la apariencia sobrepuesta. En último extremo, cabe decir que el encubierto es el hombre des-cuidado. La ciencia, y eminentemente la filosofía, representan una disposición cuidadosa frente al ser. Verdad es cuidado. Si la apariencia no es verdadera es porque no es verdadera apariencia: no es un nivel del ser, sino intención proyectada. En cambio, la intención de verdad no proyecta nada *sobre* el ser; sólo proyecta eliminar las interferencias que impiden captarlo como es.

Ahora bien: si las apariencias utilitarias del ser vienen de unas proyecciones necesarias para la vida, entonces el ser-para-mí tampoco se puede considerar peyorativamente como una *mera* apariencia. La disposición que presta utilidad a lo real es ella misma real y auténtica; aunque, de este modo, lo que yo capto no sea el auténtico ser, sino tan sólo el ser-para-mí. Pero tampoco sería mera apariencia esa que la filosofía concibió como una superficialidad del ser, encubridora de su mismidad, puesto que el ser no tiene superficie: siempre está en todos lados en plenitud completa. La falsedad ontológica de la mera apariencia es una falsedad de la filosofía. Puede decirse que vivimos en medio de las apariencias cuando, tratando con el ser, cuidamos de nuestra conveniencia, más que del ser mismo. Pero esto lo hacemos todos. El cuidado del ser es nada más una posibilidad: es la intención que llamamos final porque trasciende el unánime des-cuido. Ese cuidado del ser es la ἀλήθεια: la verdad es lo contrario del descuido, que en griego se llama λήθη.[6]

Las primeras filosofías no distinguen entre ser y apariencia. La physis sólo puede ser elemental o común si está presente en todas

[6] Sobre el tema de la verdad como atención cuidadosa y vigilante, como una "segunda mirada" hacia el ser, véase *Metafísica de la expresión*, segunda versión, § 23.

las cosas, y es tan aparente como el régimen de su cambio. Si eso puede parecer oculto es porque no lo miramos bien, pero está a la vista. Tampoco se encuentra al principio una declaración formal relativa al desglose de la physis y la praxis, aunque ésta es la condición vocacional de la fisio-logía. La vocación, patente en la vida del filósofo y en la intención de su logos, se expresa en otros términos, sobre todo en la bifurcación del camino de la verdad y el camino del error. La meditación sistemática sobre la praxis, o sea, la teoría general de las vocaciones, no aparece sino hasta Platón.

Debemos preguntarnos cuál fue la razón de tal retraso. Porque además coincidieron en ese mismo filósofo la preocupación por la praxis y la diferenciación más acentuada que ha producido la filosofía entre la apariencia y el ser de verdad. Podemos sospechar ahora, y lo comprobaremos, que los conceptos de physis, de praxis y de apariencia deben conectarse sistemáticamente: su conexión es vital. En otras palabras: el tema de la praxis, que es ineludible cuando se trata de definir la pureza de la vocación científica, tampoco es independiente del tema ontológico fundamental del ser y la apariencia.

La idea de que la filosofía es in-práctica pudo permanecer sobreentendida mientras la onto-logía era fisio-logía. Esto cambió con Parménides: su doctrina es *la primera que versa sobre el ser prescindiendo de la physis*. Por esta razón, más que el padre de la ontología, Parménides es el padre de la apariencia. La idea de que la physis es mera apariencia queda también implícita, pero se desprende claramente de lo expresado. Pues, en efecto, la physis está en el ente, pero la individualidad del ente sería ilusión: el qué de la cosa no es el ser.

La primitiva cuestión de la unidad de lo diverso ya no se resuelve con una hipótesis física: con la idea de un componente elemental que está presente en cada cosa, y de una regularidad necesaria en sus cambios. La unidad es el ser, y el ser no cambia. Lo cual no solamente es cierto, sino que es la evidencia en la que se fundan todas las certidumbres posibles, inclusive las físicas y las prácticas: el ser es siempre ser, y nada más que ser. La unidad no impide la diversidad; y el hecho de que *el ser* no puede cambiar, pues este cambio lo convertiría en nada, tampoco impide que cambie *el existente*. Pero la filosofía eleática no sólo afirma la unidad inconmovible del ser; al mismo tiempo niega el ser a todo lo que tiene movimiento. Con este desglose entre ser y realidad nace la apariencia: ella sería simplemente el no-ser. Parménides nos impone

la apariencia justo cuando la niega: cuando la concibe como lo ontológicamente negativo.

Las complicaciones que transmite este extremismo a la ontología son perdurables. La primera concepción negativa de la apariencia no se aceptará de manera literal: se corrige convirtiéndola en restrictiva. La realidad aparente ya no será el no-ser; será menos-ser porque *contiene* el no-ser. Con esta corrección se consolida la influencia de Parménides en la metafísica posterior. Su dispositivo teórico mantiene hasta nuestros días en estado precario el estatuto ontológico de la realidad visible. Pero una consecuencia inmediata fue la siguiente: si la apariencia es el no-ser, entonces la cuestión de la physis se resolvía eliminándola. Ésta no sería incumbencia de la episteme, sino de la praxis. Por una misma razón principal, la praxis y la physis vuelven a quedar reunidas por Parménides, ambas envueltas en el mundo de la mera ilusión.

Pero aquella cuestión relativa al qué de las cosas no preocupaba nada más a la filosofía naciente; era, y es, y tiene que ser, preocupación constante de todos los hombres. Sin algún saber de la physis, la praxis no es posible. ¿Significa esto que, por descuidarse de la praxis, la ciencia del ser debe también desentenderse de la physis? Ciertamente, la praxis no es el camino de la verdad. Tampoco es el camino del error: es el camino de la necesidad.

Ahora se instaura con Parménides el imperio de una nueva forma de necesidad: la ἀνάγκη superior a todas es la necesidad lógica. Pero, cualquiera que sea su fuerza, ninguna versión posible del principio de razón convencerá a los hombres de que no tiene plenitud de ser esa realidad "física" que los rodea, y que sirve de base a sus proyectos de vida. La razón del principio se encuentra, en este punto, del lado del hombre común; lo ilusorio es, en verdad, la especulación del filósofo.

No es extraño entonces que, además de aquellos resultados teóricos perdurables, el artificio de la razón parmenídea produjera efectos prácticos. La filosofía de Parménides reiteraba la separación vital o vocacional entre praxis y teoría. Pero el radicalismo de su concepto de apariencia, como puro no-ser, restablecía implícitamente esa unión de la physis y la praxis que tiene vigencia inalterable en el nivel prefilosófico de la vida.

Quienes creen en nuestros días que la ciencia natural, en tanto que investiga la physis, está guiada por intenciones prácticas, pudieran remitirse al inesperado, remoto antecedente que es la filosofía eleática. No pueden compartir esa idea de la ciencia los filósofos que logren descartar de una vez la influencia de Parménides;

aquellos que, manteniendo la separación entre praxis y teoría, la fundan en el hecho de que ambas se aplican a *un mismo ser aparente*.

Ni la filosofía puede confinar la praxis a un mundo de meras ilusiones, ni el hombre práctico puede tildar de meramente ilusoria la ciencia del ser. De hecho, esto es lo que ha ocurrido y sigue ocurriendo. Las ciencias positivas reivindican el título de ciencias de la realidad. Ellas son, y han sido siempre, auténtica fisio-logía. En cambio, por su misma atención al ser de verdad, la onto-logía ha sido considerada una falsa ciencia, una especulación que se distrae de lo verdaderamente real. Claro está que también es falsa ciencia, por razones vocacionales y no teóricas, la que encamina ese saber de la physis hacia una servidumbre de la praxis. Pero la propia onto-logía contribuyó a esa falsedad indirectamente, por implicación, cuando situó al ser-en-sí más allá de la experiencia inmediata.

Nunca debió pensarse que la localidad del ser fuese otra que la realidad misma. El divorcio de la realidad y el ser no fue una operación inicial de la filosofía. La distorsión vocacional, que se manifestará en la sofística, provino de una distorsión teórica posterior a la "física" de los milesios y de Heráclito: la que consistió en disociar la cuestión de la physis de la cuestión del ser. Si se parte de la idea de que la physis no es mera apariencia, y de que la diversidad "física" de los entes es testimonio de la diversidad de formas actuales del ser, entonces ya no es posible que el carácter vocacionalmente in-útil de la ontología se convierta en la cualificación negativa, casi despectiva, que merecería un pensamiento proyectado más allá de lo real. Pero la pureza vocacional de la ciencia no queda empañada cuando la filosofía reconoce el carácter "físico" del ser. Lo que quiere decir esto es que el ser, que es la presencia eterna, no se presenta nunca sino revistiendo una forma "física" determinada. Naturalmente, esta evidencia trae consigo la supresión definitiva del concepto de mera apariencia, como concepto ontológico, y restablece la autenticidad ontológica del ser-para-mí: del orden real en que se desenvuelve la praxis.

El ser-en-sí y el ser-para-mí son uno y el mismo. La distinción queda enclavada en el orden de las disposiciones humanas: la teórica y la práctica. Se confirma de este modo que el problema de la praxis, es decir, el de su relación con la teoría, no es meramente práctico, en el sentido de que pueda resolverse con decisiones personales, o con unas exhortaciones bien intencionadas sobre la excelencia de la vida teeórica. Para la filosofía, este problema es

insoluble mientras permanezcan desunidos el ser y la apariencia. El problema es teórico; lo práctico, o vital, es el *resultado* que puede producir su solución. Una falta de precisión a este respecto ocasionó que las relaciones entre filosofía y vida fueran inestables, ya desde Grecia, y sobre todo en la época moderna.

En resumen: la cuestión de la praxis sólo puede dilucidarse con radicalidad en nivel ontológico. La actividad práctica emana de una disposición del hombre frente al ser. La concepción filosófica de esa actividad está, pues, condicionada por las diversas presentaciones posibles del ser. ¿Cuál es el ser sobre el que recae la praxis? ¿Se distingue o no este ser del que es objeto de la reflexión filosófica?

Estas preguntas obligan a precisar los componentes de necesidad y libertad que pone en juego aquella índole de actividad humana. Por la vía de esta indagación se descubre, primero, que el ser es el mismo en la disposición práctica y en la teórica; o sea que la diferencia entre praxis y teoría es ontológica, pero en tanto que referida al ser del hombre, y consiste primariamente en la disposición. Pues, en efecto (y éste es el punto segundo), la teoría también es praxis. El componente de libertad en esta acción es mayor, porque ella es esencialmente innecesaria: la relación de verdad con el ser es una liberación.

La teoría no se contrapone a la praxis por sus objetos respectivos: la primera no versa sobre el ser, la segunda no versa sobre la apariencia. La distinción se cifra solamente en el concepto de utilidad. Pero éste no es un concepto peyorativo, en sentido ontológico, existencial o moral. Praxis y teoría son dos modos de acción. Esta última es una acción posible, abierta a todos en principio. Abierta significa que no es forzosa, como lo es el trabajo práctico; el cual, por esto mismo, no puede ser cualificado negativamente.

El concepto de trabajo podría finalmente desvanecer las confusiones en torno a la praxis. De manera espontánea e implícita, esta palabra queda situada por la mente del hombre moderno en el territorio de la economía y la política. La praxis misma se considera desde un punto de vista práctico. Se descarta de este modo la forma de relación con el ser, que es lo medular en la definición de todo acto posible, tanto el utilitario como el artístico o el teórico. En verdad, la acción humana siempre es práctica, en el sentido de que cualquiera de esas variedades es una especie de trabajo. Vida es trabajo, y el trabajo es el comercio del hombre con el ser. De suerte que si el tema de la praxis se sustrae al monopo-

lio de la economía y la política, queda realzada la continuidad existencial entre la llamada praxis y esa otra praxis que es la teoría. Una y otra son quehaceres con el ser, o sea formas de trabajo. Al mismo tiempo, resalta la radical diferencia de sus dispositivos. La eminencia de una relación libre con el ser no implica entonces una devaluación de las relaciones pragmáticas. Y también es imposible la aberración inversa: la que pretende asentar la relación de la verdad en la pura utilidad. Estas comprobaciones impiden que la concepción de la praxis esté empañada por una asociación originaria con las nociones de provecho económico y de poder político; las cuales son adventicias y no definitorias.

§ 40

Filosofía es ontología. Esta ciencia no empezó a formarse como una especulación abstracta sobre el ser. La abstracción, que fue una literal sustracción, separó el ser y la realidad, y vino a torcer el rumbo de una ciencia que se había iniciado, de cara a lo concreto, como fisio-logía dialéctica. Ya quedaron indicadas las consecuencias vitales de tal operación: la tensión entre filosofía y vida se mantiene latente mientras duran en la filosofía misma las condiciones impuestas por Parménides.

Pero hemos llegado al punto de una resolución final. El proceso de la teoría ofrece en su desenlace la posibilidad de una reforma radical. Podía esperarse que el resultado indirecto de la reforma fuese una reconciliación entre la praxis y la verdad desinteresada. Sin embargo, esta oportunidad teórica se ha presentado en un momento vitalmente crítico. Otras razones, que son de fuerza mayor, comprometen ahora el porvenir de la razón de verdad, porque van reduciendo la posibilidad de su eficacia vital. El divorcio entre la filosofía y la vida ya no sería imputable al divorcio teórico entre ser y realidad. El primado de la vida, que siempre fue irrecusable, ya no ocasiona tan sólo algún desajuste en el asentamiento del pensar desinteresado dentro de la comunidad, o algunas actitudes aisladas de incomprensión y recelo. De lo que se trata ahora es de la posibilidad misma de la filosofía.[7]

Con sus medios propios, la filosofía no puede hacer frente a ese

[7] Sobre este tema, véase *El porvenir de la filosofía,* Fondo de Cultura Económica, México, 1972; 2ª ed., 1974.

peligro externo, que además no proviene de un adversario declarado: no representa un predominio de la praxis, ni una posición que haya adoptado el hombre contra la filosofía, sino un trastorno que su vida, su misma vida práctica, está sufriendo. Porque praxis es libertad ante la necesidad. Si son razones de fuerza mayor las que determinan la acción del hombre, y no sus ideas y sus iniciativas, el empeño de la filosofía por reconciliarse con la praxis habrá llegado demasiado tarde. El hombre moderno ha buscado esa reconciliación en una especie de atenuación del rigor definitorio de esa forma de vida que es la vocación de verdad. Más que una concordancia con el ser, la verdad sería una concordancia con la utilidad. Aparte de su falsedad en teoría, esta infracción del principio vocacional de la ciencia resulta ahora prácticamente inoperante: la verdad misma ya no tendría sentido, en una comunidad gobernada unívocamente por la necesidad. Podrá seguir aumentando nuestro saber de las cosas, con el acicate de la necesidad; podrá seguir creyéndose que es científico ese saber práctico; pero se habrá abandonado lo que se puede llamar, con palabras de Kant, "el camino seguro de una ciencia".

Pues esa seguridad no se basa en los adelantos intelectuales, ni en la corrección lógica, ni en la utilidad técnica que deriva del saber. La llamada ciencia tecnológica es un mero saber de la physis equiparable al que obtenía el hombre griego antes de la filosofía: es mucho más complejo, pero no tiene otra motivación ni otro importe. El saber de verdad corresponde a otra categoría existencial. La reconciliación de la filosofía con la praxis sólo puede lograrse acentuando con más rigor que nunca la diferencia entre sus respectivos fundamentos. Si la vida llega a rechazar esa reconciliación promovida por la filosofía, no será por una insuficiencia del intento, sino porque se está desvaneciendo la forma de vida común con la cual era posible y necesario reconciliarse. Este cambio impuesto a la vida no puede exigir un cambio equivalente en la filosofía. El fundamento vocacional de la ciencia es inalterable. La verdad muere cada vez que se abandona el principio de libertad, que es el principio del desinterés; y puede morir definitivamente, si el abandono es general y forzoso.

Y como, para la filosofía, esta es una cuestión de ser o no ser, *la conciencia de la situación contemporánea es indispensable para una comprensión radical de los orígenes de la filosofía, e inversamente.* El fundamento de razón no puede ser trastornado por conveniencias externas, o por motivos de necesidad social. Las razones de fuerza mayor tal vez determinen el ocaso de la filosofía, pero

jamás podrán cambiar una esencia y una misión que quedaron definidas desde su advenimiento.

Se advierte que esta situación actual no tiene precedentes. La filosofía termina en este siglo la primera etapa de su trayecto histórico. Lo que vaya a suceder después es imprevisible. Pero hay algo referente a su destino que puede establecerse desde ahora con certidumbre. En el inicio de su segunda etapa histórica, la filosofía tiene que resolver conjuntamente el problema técnico y el problema vocacional: ha de llevar a cabo al mismo tiempo la operación de reforma, de cara a la vida, y la operación interior de revolución. El primer acto de esta operación conjunta es el reconocimiento de la unidad del fundamento, cuyos dos aspectos presentan sus respectivas crisis separadamente.

En el aspecto teórico, la filosofía conserva su unidad básica durante el periodo iniciado por Parménides, manteniendo de una manera u otra la ocultación del ser: la distinción entre ser y apariencia, entre experiencia y ciencia del ser. Esto ha terminado definitivamente. No por decreto de una filosofía innovadora, sino porque las grandes innovaciones del pensamiento moderno agotaron todas las variaciones posibles de aquella posición básica. Ante un fenómeno tan singular, como es el agotamiento en una fase de gran fecundidad, la ruta del futuro sólo puede iniciarse con una inversión completa, es decir, instituyendo como base de la ciencia del ser la experiencia primaria y común. La idea de esta inversión puede resumirse en varias fórmulas, igualmente indicativas: el ser está a la vista, el ser es presencia, la evidencia apodíctica fundamental es anterior a la ciencia, etcétera.

En cuanto al aspecto vital: ese recobro del ser, ese reconocimiento de su inmediatez, permiten desechar el proyecto de una salvación pragmática de la ciencia. La comunión *filosófica* con la naturaleza era imposible cuando el ser-en-sí quedaba situado fuera del tiempo, más allá de la experiencia. Pero la recuperación del ser es la recuperación de una naturaleza que, justamente, ha sido desnaturalizada por la praxis. La coyuntura es trágica, por este cruce de dos movimientos de sentido inverso: el hombre va perdiendo la posibilidad de comulgar con la naturaleza cuando esta posibilidad queda abierta en la filosofía. Y la causa de esa pérdida es la misma que pone en peligro el porvenir de una filosofía cuya revolución *teórica* sería *vitalmente* salvadora.

La filosofía no necesita salvación. No ha de cambiar, como ha cambiado la vida. Sólo tiene que restablecer su autenticidad vocacional. Combinando esta reforma con la revolución teórica, resalta

mejor que nunca que la relación de verdad con la naturaleza, en tanto que ya es por fin una relación inmediata, es más posesiva que la pragmática. La praxis es la que necesita ahora salvación. No la necesita solamente porque, sacando provecho de la naturaleza, la esté corrompiendo. Esta degeneración la advierte todo el mundo, y causa alarma; pero no es más que un resultado práctico de la praxis, y pudiera ser atenuado por otras medidas prácticas. La degeneración más grave es funcional.

Es inherente a la actividad pragmática la humanización de la naturaleza. En la disposición utilitaria, las cosas naturales son el ser-para-mí. A pesar de que la utilidad excluye la relación pura de verdad, que en principio permite abordar directamente el ser en sí mismo, la vida práctica ha mantenido al hombre en contacto inmediato con el ser, en todas sus variadas formas. Pero la tecnología contemporánea está rompiendo ese contacto del hombre con la physis. La índole de la cosa ya no es reconocible. El artificio tecnológico es tan complejo, que arrebata a la physis su naturalidad, ofrece un repertorio de objetos que son meros sucedáneos de los que se encuentran en la naturaleza. Y la naturaleza misma, como unidad integral de las cosas físicas, queda deshumanizada por una disposición previa a someterla *en conjunto* al servicio de la industria humana, de manera exclusiva y sin alternativas. La utilidad ya no es una disposición especial. Se vuelve totalitaria, y en vez de acentuar de este modo la humanización de la naturaleza, produce el efecto contrario: el ser-para-mí de las cosas es un ser mediatizado.

En un sentido peyorativo de la palabra, la tecnología contemporánea resulta meta-física; al mismo tiempo, la verdadera metafísica procura restablecer la comunidad con la physis, sin necesidad de humanizarla con la intención utilitaria que la convertiría en ser-para-mí. De hecho, comprobamos ahora con cierta sorpresa que la praxis había sido históricamente una relación más cercana con la naturaleza que la de una metafísica abstracta. Ahora la praxis se deshumaniza a sí misma, al deshumanizar la naturaleza, justo cuando la filosofía consigue reintegrar el ser en el orden concreto de la physis.

Por consiguiente, aquí aparece también la necesidad de una inversión. La filosofía ha de salvar a la praxis, en vez de ser ella la que pretenda salvarse asumiendo finalidades prácticas. La salvación, claro está, sólo puede ser teórica: debe señalar que la humanización de la naturaleza es inherente a la praxis, y que algún trastorno muy grave se ha producido en la vida para que nos haya divorciado de la naturaleza.

La ciencia y el arte se hermanan porque son formas de relación desinteresada con la realidad. El arte y la praxis coinciden en que ambas humanizan la realidad, cada cual a su manera. Y como esas formas de considerar lo real, en tanto que ser-para-mí, no son algo fortuito en la actividad artística y en la pragmática, la deshumanización del arte y de la praxis utilitaria tampoco representa un mero cambio de estilo, sino una degeneración esencial. La filosofía no puede intervenir en el proceso cambiando su curso. Puede, y debe, impedir que la degeneración se infiltre en el pensamiento; pues la incompatibilidad entre formas de vida diferentes resulta siempre de las confusiones conceptuales: cada forma tiene su propiedad definida. Por esto la incompatibilidad era tan sólo aparente, y no ha impedido la coexistencia y hasta la cooperación de esas formas de vida. La incompatibilidad sólo empieza a ser real en nuestros días, y esto es lo que requiere mayor tenacidad en las distinciones: hemos de saber en qué consistió lo que estamos perdiendo.

La praxis corresponde al orden de la *necesidad humanizada,* y por tanto no es simple necesidad. Aunque no sea vocacional, la praxis tiene su propia índole de libertad: es proyecto humano, reacción ante la necesidad. La libertad vocacional de la filosofía no suspende la necesidad; la utilidad, por su parte, tampoco es obstáculo para la pureza del saber. Esto es lo que se desprende de las precisiones conceptuales y de los hechos históricos hasta el momento. Es posible que en el futuro ya no puedan coexistir la verdad y la utilidad en un mismo ámbito; no porque la praxis tenga que fundarse en errores y falsedades, sino porque las necesidades creen una forma insólita de necesidad, la cual suprimiría el valor vital que ha tenido la verdad en sí misma, e incluso impediría la libertad práctica. Las necesidades no habían comprometido nunca el régimen de la verdad. El proyecto mismo de un régimen de vida establecido por el hombre resulta superfluo si todas sus capacidades quedan absorbidas y encauzadas por lo necesario. Se cerraría de este modo el camino de la filosofía y de todas las vocaciones libres. Si es esto lo que va a suceder, también la praxis habrá dejado de desempeñar su papel existencial. Pues la historia de una comunidad se traza con la línea de unas obras que no son prácticas, pero que son posibles por la praxis. La praxis auténtica ya no es posible cuando ella misma no abre las posibilidades que la superan.

Las reflexiones sobre el nacimiento de la filosofía cambian de tenor ante la posibilidad de su muerte. De hecho, si ahora volve-

mos a considerar su estado natal, es porque descubrimos su condición mortal. Pero como esta muerte le será inferida desde afuera, la filosofía debe impedir una degeneración que parecería justificar su fin: ha de procurar que la muerte, si es inevitable, sobrevenga cuando ella está plena de vida.

Porfiando en su tarea propia, la filosofía tiene que investigar la verdad de los entes: σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν, como se dice en el *Fedón* platónico. Pero, en su nueva época, el ser del que nos habla la filosofía ya es el mismo, y sólo el mismo, con el que todos nos las habemos en la existencia cotidiana. Ya no se justifica la tradicional y artificial distinción entre ser y apariencia. Lo que resalta ahora es la distinción entre las varias actitudes del hombre frente al ser; porque, una vez declarada la diferencia *existencial* entre la tecnología y la ontología, se descubre que también era artificial la presunción de su mutua incompatibilidad en la unidad comunitaria.

La vida común no se desenvuelve entre las apariencias del ser. Se desenvuelve con las apariencias de la verdad. Pero la verdad fundamental sobre el ser, que es la verdad de su presencia, no está reservada para una experiencia excepcional y para la ciencia ontológica. Es preciso insistir en que la apariencia no existe: no tiene un estatuto ontológico reconocido. Es una manera de ver, y no un nivel del ser; es tan sólo una dis-tracción del ser-de-verdad. Por esto mismo, la a-tracción de la verdad es como una llamada, una vocación hacia el ser, que no puede distraernos de la vida, puesto que nos invita a vivirla en libertad. Desde Grecia, la idea del hombre ha de incluir esta nota distintiva: el hombre es el ser llamado a comulgar con el ser en una relación de verdad.

Veremos más adelante de qué manera el conflicto latente entre la filosofía y la vida, entre la teoría y la praxis, estalla en Grecia por primera vez, con la sofística. La repetición de unos momentos sofísticos en la historia no se explicaría sólo por las crisis periódicas del conocimiento. Lo decisivo en esos momentos es una reivindicación vital del conocimiento. Pero, en todas las ocasiones, el afán de salvación en la praxis compromete el fundamento, porque la divisoria entre la praxis y la ciencia es vocacional. La rectitud de esta línea divisoria no admite fluctuaciones.

El pragmatismo, por tanto, es algo más que una teoría; es más amenazador cuando no es teórico. Esta evasiva del pensamiento involucra la disposición entera del hombre ante la vida, y no puede justificarse en el hecho, por otra parte evidente, de que la vida tiene siempre la primacía, y ha de ser primariamente pragmática.

Pero la praxis utilitaria no es toda la vida posible. En rigor, ella no es posible, sino necesaria. La posibilidad se añade a la necesidad, y es creada por el hombre cuando diversifica las vías de existencia. Cada una de estas vías tiene su índole propia de pureza, su ethos constitucional. Por esto, la infracción del ethos de la ciencia no es como la desobediencia a una norma: es una suspensión de la actividad científica como tal. El desinterés, como esencia de la vocación, como forma de relación con el ser, puede adoptarse o no adoptarse, pero no puede mantenerse a medias: la verdad no puede ser mediatizada, porque la pureza no es un mero ideal.

Tampoco se define la vocación científica por un alto nivel del ejercicio intelectual, como ya lo demostró la sofística griega. La praxis, en todo caso, también requiere inteligencia, y en nuestros días requiere un saber de la physis muy refinado. La diferencia está en el propósito. Desde Sócrates y Platón, el propósito de la filosofía se da por consabido. Lo cual resulta perturbador, porque entonces la pureza vocacional, inherente a la relación de verdad con el ser, se considera una virtud del filósofo, por la cual éste se distingue de otros hombres. Las virtudes son contingentes y subjetivas, no son constituyentes como el ethos. El filósofo no encarna una virtud especial. El ethos de su vocación está fijado por la pureza de la relación con el ser, y se cumple en ese acto de buscar la verdad que está al alcance de todo hombre, en cualquier situación.

No fue una preocupación moral, como diríamos hoy, lo que permitió al griego presentir la posibilidad de un conflicto entre la verdad y el interés, entre la vida teórica y la vida práctica. Ese no sería entonces, ni es en ningún caso, un conflicto promovido por la incompatibilidad entre ciertas verdades y ciertos intereses. Fue un conflicto interior, y tiene otra índole de resonancias sociales. Sin reflexionar sobre ello, ni expresar su convicción con palabras semejantes, los griegos y todos los hombres viven persuadidos de que la praxis no es un camino elegible, sino parte de la vida misma: nadie se sustrae a la necesidad, nadie queda inhibido ante ella. La constitución de un cosmos social y político implica la organización de las necesidades y las utilidades.

Entonces, el trastorno que sufre ese cosmos, con el advenimiento de la filosofía, es como una fractura de lo establecido. Se comprueba que es posible una nueva forma de vida cuya posibilidad depende del desinterés; una vida que no responde a la necesidad, y que por lo mismo se sustrae al orden de la regulación

común. El conflicto se precisa, pues, en una dificultad de acomodar la filosofía en el marco de la ley. Aunque el filósofo no infrinja ningún precepto de la ley positiva, su vocación sugiere que la vida puede tener otro fundamento. Porque el mundo que abarca la ley es el de la acción humana: la ley tiene siempre unas finalidades pragmáticas, de las que el pensamiento libre parece desentenderse.

La filosofía también le habla al griego del mundo: filosofía es cosmo-logía. El cosmos es la realidad ordenada por necesidad; al mismo tiempo, el logos que declara esta necesidad no está sometido a ella: la trasciende porque es libre. Así, la libertad parece exótica en un cosmos ya establecido. Ella tiene su propia ley: la ley vital de lo in-necesario, que no se contrapone a la ley política y a la ley natural, pero tampoco se incluye en su régimen ni es reductible a sus términos. Esta peculiar auto-nomía de la razón de verdad es lo desconcertante. A pesar de que, de manera casi imperceptible, se va estableciendo en el mundo el régimen de la verdad, *la función vital comunitaria de la pura verdad* no queda definida para el hombre común en los albores de la filosofía (y dista mucho de estar bien definida en nuestros días).

Lo que trastorna a los primeros testigos de la filosofía es justamente ese aspecto vital, más que el discurso de una nueva forma de pensamiento, o sus declaraciones literales. El contraste entre la vida filosófica y la vida común no pasaba inadvertido. En cualquier momento, es inminente que la perplejidad se resuelva negando la utilidad de la filosofía. Esta negación es acertada, y de ella resulta la más notable paradoja; pues, lo que parece un repudio, realza más bien lo radical y distintivo del acto filosófico. Pero el repudio, que es un desahogo, no resuelve vitalmente la cuestión; porque la utilidad no es lo mismo que el servicio, y la clave de esa cuestión es justamente la índole de servicio vital que pueda prestar lo inútil.

Quienes niegan la utilidad de la filosofía presuponen que la vida pueda definirse como actividad *puramente* utilitaria. El conflicto se plantea entre dos géneros de pureza. Por esta circunstancia, a la filosofía no siempre le basta cumplir su cometido inmediato hablando del ser de las cosas; de vez en cuando tiene que intervenir expresamente en el conflicto que plantea su presencia. Su efectividad vital está comprometida si no precisa que "lo puramente utilitario" representaría el dominio exclusivo de la necesidad en la vida, mientras que la pureza de la razón verdadera significa la culminación de esa vida en la libertad. Resulta de eso que la

vida es utilitaria en tanto que es necesaria, y por esto mismo la utilidad no es principal. Por el contrario, la vida orientada hacia la pura verdad es puramente inútil, y por esto la verdad es principal.

Comprobamos de este modo que el principio de la ciencia se desdobla. Desde su advenimiento, la filosofía se ofrece como posibilidad eminente de la libertad en la vida humana, y al mismo tiempo se constituye como la ciencia principal que seguirá siendo cuando nazcan de su seno las especialidades. Éste es el otro aspecto de su principalidad que ahora puede quedar más aclarado.

Sabido es que el tema inicial de la filosofía es la physis. Por esto mismo, *la primera filosofía no es ciencia física:* es ciencia primera en el orden del tiempo y en el orden del fundamento. Quedó ya indicado que la delimitación de su campo de objetos no altera la índole radical de su investigación. Que la fisio-logía es onto-logía significa que lo preeminente es el logos de razón. La filosofía no pudo haber nacido con las restricciones de una especialidad científica. Lo especial presupone lo fundamental, y lo que nace en Mileto es simplemente *la* ciencia. La diversificación posterior de los territorios científicos no lograría encubrir el hecho de que esa nueva forma de pensar era paradigmática, tanto por su radicalidad como por su auto-conciencia vocacional.

Sin embargo, conviene precisar ahora los sucesos históricos que determinaron, ya en Grecia, ese anacronismo que todavía en nuestros días envicia la interpretación de las primeras filosofías, y que consiste en atribuirles el carácter de una especialización que sólo pudo producirse posteriormente.

El primero de esos sucesos es lingüístico. La filosofía es ciencia de la physis. Pero, en los inicios, su indagación recae sobre una clase de entes. Para distinguirlos de los demás, se les aplicará más tarde la denominación genérica de entes físicos o naturales. Aunque esta distinción es elemental y clara, la situación se complica porque la misma palabra physis es la que se utiliza para designar la naturaleza en conjunto, o sea la unidad genérica de los entes físicos. Debido a esto, ya en el siglo IV la filosofía inicial se considera ciencia física, con la misma acepción particular que tiene esta denominación en nuestros días. Se pierde entonces la noción de que el concepto mismo de esa unidad de los entes físicos descansaba sobre una base ontológica, que permitía la integración de todos ellos por su forma de ser constitutiva, común, y diferencial.

Esta situación se complica todavía más cuando es preciso restringir nuevamente el significado de la palabra physis. El avance de

la investigación científica obliga a introducir algunas distinciones específicas dentro del orden genérico de los entes naturales. Pues los entes orgánicos también son físicos: la bio-logía también es fisio-logía, en el sentido de ciencia de unos objetos cuya physis propia es justamente la que obliga a distinguirlos de los inorgánicos. Entonces la denominación de físicos empieza a aplicarse exclusivamente a esos objetos carentes de vida, y las demás ciencias naturales ya no se llaman físicas, a pesar de cualquier objeto del universo posee su physis distintiva. Es por razón de estas mutaciones semánticas que hoy resulta tan difícil restablecer el significado ontológico de la physis como captar el alcance ontológico de la primera filosofía física.

La nomenclatura está ya consolidada en tiempo de Aristóteles, y en ella se fundará el prejuicio de la interpretación anacrónica. Pero no del todo, porque además del hecho lingüístico, hubo un hecho filosófico que permitió juzgar a los primeros filósofos como meros especialistas. Después de Parménides, la ontología es ciencia principal en tanto que no se ocupa de la physis. La ciencia de la physis es ciencia física: no ciencia primera, sino segunda. No importa que, de hecho, una buena parte del pensamiento metafísico de Aristóteles se haya vertido en su *Física*. En esta misma obra, y hablando de la cuestión del principio, Aristóteles menciona a Parménides y Meliso, que serían los filósofos, y los contrapone a otros que serían los físicos: οἱ φυσικοί.[8]

Ciertamente, la idea de un principio elemental, común a todos los entes naturales, es una hipótesis física; pero no es física la idea de la unidad de lo diverso, ni el principio de razón que regula el devenir de todas las cosas. Heráclito no es un físico, a pesar de que propone el fuego como principio físico. Esto pudo haberlo reconocido Aristóteles, cuyos estudios de física incluyen cuestiones tan meta-físicas como la del principio en general, la ontología de la materia, la teoría de la causalidad y la necesidad, del espacio, el tiempo y el infinito: cuestiones que conciernen a todas las formas de ser, y no sólo al ser físico.

La especialización de la ciencia, que se inicia en el siglo v, se formaliza en Aristóteles, quien es maestro de varias ciencias segundas, además de serlo en ciencia primera. En su tratado sobre el alma, la define como principio vital: como el acto primero de un cuerpo físico, σώματος φυσικοῦ.[9] La corporeidad es nota común de los entes físicos, en el sentido de naturales; el alma es la diferen-

[8] *Física*, I, 184b.
[9] *de Anima*, 412a 27.

cia ontológica entre los "animados" o vivientes y los estrictamente "físicos". El alma es la physis de los orgánicos. El estudio de ese principio vital se desprende, por especialización, del territorio que abarca una ciencia que se tituló Περὶ φύσεως ἱστορίη. Las obras biológicas de Aristóteles forman un sistema aparte de sus Φυσικῆς ἀκροάσεως, de las *Lecciones de física,* como se titula esa obra que nosotros conocemos como la *Física* aristotélica. Pero en ninguna de estas especialidades se pierde la conexión, en nivel radical, entre fisio-logía y onto-logía.

Para los primeros filósofos que se ocuparon de la physis, el ser, el cambio y la razón estaban integrados. Es tarea de la filosofía actual restablecer aquella integración. La meta-física da razón del ser actual, presente y concreto; del ser en tanto que es y *como* es, pues el ser no se da sino en formas "físicas" determinadas. Este acercamiento a la naturaleza, como ser no humano, y a la naturaleza real de cada ente, convierte a la meta-física en la ciencia más auténticamente física de todas; y por derivación, impide que ella, por ser meta-práctica, sea considerada meta-vital.

§ 41

Quedó bien establecido en la Primera Parte de esta obra que el hombre, cambiando su ser en la historia, es como es, en cada momento, según el modo de su relación con lo que él no es. Siendo esto así, puede decirse que la presencia de la filosofía logra alterar a fondo la condición humana.

Es cierto que las primeras declaraciones textuales de los filósofos no representan sino un cambio en las relaciones con la naturaleza. Sin embargo, se verán igualmente afectadas las relaciones del hombre con sus semejantes y con los personajes divinos. Esta integridad del cambio podía anticiparse: las tres relaciones vitales son interdependientes, y es imposible que varíe el dispositivo respecto de uno de los términos, sin que esto repercuta en los otros dos. Lo que debe examinarse ahora es la manera precisa como una ciencia de la physis llega a producir ese efecto global.

El fenómeno de la interdependencia de las relaciones vitales es más significativo en la presocrática, justamente porque la filosofía *no* se ocupa en ese periodo temáticamente ni del hombre ni de la divinidad. La influencia que ejerce en los dispositivos religiosos y sociales la implantación de un saber de verdad centrado en la

naturaleza, es efectiva, pero indirecta: no es aparente de inmediato, y tiene que ser indagada.

Si empezamos por la relación con lo divino, lo primero que resalta es que el pensamiento griego no produce una auténtica teología, la cual hubiera servido de conexión entre la racionalidad y la religiosidad.[10] Es distintivo de la teología su carácter comunitario. Cualquiera que sea la originalidad del pensador teológico, su base es una fe compartida, a la que procura dar mayor estabilidad la reflexión racional. Esta reflexión adopta como tema inmediato el ser divino; pero el lugar de cada cosa en el universo, incluso el hombre, depende de los caracteres que se atribuyen a ese ser. Se comprende, por tanto, que si la filosofía naciente hubiese contenido una teología, todo el esquema de las relaciones vitales del hombre se hubiese trastornado de manera directa y patente, al convertirse la divinidad en objeto inteligible y conceptuable. Pero la teo-logía es una onto-logía de la divinidad, de la cual no aparece siquiera un anuncio en el pensamiento presocrático.

La ciencia, en efecto, seguirá un camino inverso: en ningún caso procede la filosofía a partir de la divinidad. Llegará un momento, en Platón y Aristóteles, en que la ontología, por ciertos requerimientos de su construcción teórica, se ve compelida a formular la idea de un ser supremo, sin el cual no podría darse una razón suficiente de los seres contingentes y subordinados. Sea cual sea la legitimidad de este recurso, es manifiesto que la idea del ser divino culmina el esquema: no es el dato inicial.

Las referencias a la divinidad que aparecen en algunos textos presocráticos no son expresiones de una religiosidad común. Tampoco guardan ninguna conexión sistemática con la ontología de esos pensadores. Son una simple doxa personal. El filósofo se cree, y está, autorizado a manifestar esa opinión, sin que la ingerencia de algo extrínseco a su tema pueda cambiar el sentido de la indagación científica. La interpretación de las teorías "físicas" no debe guiarse por esa doxo-grafía religiosa colateral; tampoco hay motivo para interpretar la mecánica de Newton en función de las alusiones a la divinidad que aparecen en los *Principia*.

Teología es doctrina sistemática. A su vez, la unidad dogmática es un presupuesto de toda teología. En Grecia no existía esa unidad: no había un dogma común, y la filosofía no se propuso forjar la unidad con especulaciones racionales. Lo más patente en las

[10] La opinión discrepante de Werner Jaeger se basa en un malentendido sobre el concepto de teología. Véase su obra *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.

opiniones religiosas de los presocráticos es su diversidad. Falta en ellas una base de coincidencia, o la intención común de formalizar las creencias vigentes. Las supuestas teologías posteriores, las de Platón, Aristóteles y los estoicos, no pueden ser más divergentes entre sí; pero tampoco se producen como típicas heterodoxias: discrepancias respecto de un sistema de opiniones establecidas.

El filósofo habla de los dioses. Todo el mundo en Grecia habla de los dioses. Esta doxa, aunque sea un poco heterodoxa, no despierta ninguna suspicacia. De momento, pues, parece que ni la relación de verdad con la naturaleza, ni los dichos del filósofo sobre los dioses, hayan alterado los modos de religiosidad tradicionales. La causa de la alteración no se percibe porque empieza a operar con una omisión: la filosofía se abstiene de mezclar la religión con la ciencia. El hombre común puede inquietarse por las consecuencias *implícitas* de un concepto que es netamente científico, y cuyo significado no rozaba siquiera las creencias. Éste es el concepto de ἀνάγκη o necesidad. La physis constituye un orden: su necesidad es su autonomía. Ella tiene su propia ley, inalterable, eterna y comprensible en sí misma.

Hay un conflicto latente entre esa suficiencia de la razón natural y la creencia en los designios divinos. Unos designios que son superiores, pues se imponen a los designios humanos, y hasta recurren inopinadamente a los fenómenos naturales para dar avisos o imponer sanciones; pero que se manifiestan sólo ocasionalmente, y carecen de uniformidad; que son divinos porque son inescrutables, es decir, porque *no poseen una ley propia.* Es evidente que de esta base consabida de irracionalidad no podía surgir una teo-logía. Pero, con la constitución de una fisio-logía, que significaba el imperio de la razón en la naturaleza, ésta quedaba sustraída a la omnipotencia divina. La ley inmanente y la voluntad de los dioses parecían incompatibles, en tanto que esa voluntad era literalmente ilegal. De este modo, con la dualidad de principios, la razón producía el efecto paradójico de añadir un nuevo misterio al misterio que es inherente a la propia divinidad.

En los términos abstractos del conflicto entre el orden necesario de este mundo y la arbitrariedad del mundo superior, se resume una vivencia concreta, y se indica el cambio de dispositivo que habrá de efectuar el hombre respecto de la divinidad, pero también en las relaciones interpersonales.

Este reacomodo en el mundo, exigido por la ciencia, no podía concluir en Grecia. Su peculiar religiosidad impedía a los griegos que el intento de racionalizar la divinidad naciera de su propia

religión. Cuando aparece, siglos más tarde, una auténtica teología, la razón de lo divino tendrá que emplear categorías de la razón natural, para que las dos razones no parezcan contrapuestas. Visto en su esquema, el procedimiento fue simple: la divinidad se hace inteligible cuando se concibe como la sede de la necesidad. El orden natural no es entonces autónomo: se integra en el orden universal, cuyo principio es el mismo Dios. La naturaleza ya no se sustrae al designio divino por ser racional, puesto que ese designio es él mismo *legítimo:* la divinidad es la racionalidad suprema. El hecho de que esta supremacía implique el monoteísmo sirve para confirmar, retrospectivamente, que los griegos no podían crear una teología: la racionalidad del ser divino requería una nueva religión, pues la necesidad no puede dispersarse entre múltiples personajes divinos.

Entre tanto, la suspicacia religiosa de los griegos por la filosofía toma formas indirectas, porque permanece indecisa respecto del conflicto entre la razón legal y el poder ilegal, entre naturaleza y sobrenaturaleza. Los filósofos no dieron precisiones, y el hombre común no podía fundar su recelo en unas tesis formalmente científicas de la filosofía que *no* versaban sobre lo religioso; sin embargo, presentía que esas verdades, en conjunto, no se amoldaban a la relación institucionalizada con la divinidad. Si por lo menos los filósofos hubiesen declarado que la religión es esencialmente irracional, la distinción con la ciencia hubiera sido tajante, pero comprensible. Pero la filosofía manifestaba su respeto por la religión implícitamente, no ocupándose de ella, ni del problema de su coexistencia con ella.

Más difícil de entender es el efecto que produce en las relaciones interhumanas una ciencia que se inicia como fisio-logía. La dificultad disminuye cuando se toma en cuenta la influencia directa que la filosofía ejerce en la vida con la implantación del régimen de la verdad. Pero además, esa fisio-logía no es una ciencia física especial: es una auténtica cosmología. Es la idea de cosmos, más que la de physis, la que ha de guiarnos ahora para discernir los cambios que se producirán en las relaciones humanas. Lo que va a cambiar, por obra de la filosofía, es precisamente la posición del hombre en el cosmos.

El conflicto entre la necesidad natural y la voluntad divina pudo reproducirse, en términos vitales, como conflicto entre el orden necesario y la libertad humana. El poder divino estaba distribuido entre muchos personajes, cuyas atribuciones, más o menos definidas, eran objeto de *creencia.* En cambio, la facultad voluntaria de

decidir y de actuar era una *evidencia* interior, primaria, implícita, igual en todos y para todos invulnerable. Por los resultados manifiestos de su acción, el griego se sentía autor de su propio mundo, creador y responsable de un orden vital. Su puesto en el cosmos quedaba establecido por el hecho de que ese cosmos lo había producido él mismo.

Pero el cosmos incluye la naturaleza, como objeto o materia del quehacer, y la filosofía, con la idea de la necesidad física, arrebató implícitamente al hombre una parte de su soberanía, como había sustraído a los dioses el gobierno de los seres naturales. La ciencia imponía restricciones de humildad, de las que el hombre se compensaba con la acción práctica, que es testimonio de dominio. Praxis y teoría quedaban así contrapuestas en el ámbito interior de los designios humanos.

La filosofía inicial tampoco se detuvo a examinar el problema de la coordinación entre la libertad humana y la necesidad natural. El tema del hombre no atrae la atención de la filosofía porque el orden racional de la vida ya estaba establecido. La polis es el cosmos de los hombres; su ley es su principio racional. Lo que convenía era constituir el *otro* cosmos, al lado del político: mostrar que la naturaleza *también* es un orden legal. La filosofía no venía a trastornar el cosmos humano, poniéndolo en crisis a la luz de la ciencia; más bien adoptó el orden político y jurídico como modelo para la representación del orden natural. *El microcosmos precedió al macro-cosmos.* La precedencia no fue sólo temporal, sino categorial: la filosofía recoge de la política las palabras mayores con que empezará a formarse el nuevo vocabulario de la ciencia.

Constituidos ya los dos mundos complementarios, el hombre no era problema. Quiere decirse que la filosofía, absorta en el propósito de racionalizar el mundo natural, no recayó en la dificultad que presentaba el hecho de que el hombre habitase dos mundos diferentes. ¿Cuál sería la physis de un ser regulado por leyes de diversa índole? ¿Cómo podía precisarse el lugar del hombre en el cosmos, si el propio cosmos no estaba unificado?

Este problema lo planteó la filosofía posterior. Lo cual no significa que lo haya resuelto, ni siquiera en nuestros días. Pero en Grecia, la omisión sería indicio de que la filosofía no afectó las relaciones del hombre con sus semejantes. Pudiera creerse que el pensamiento científico no intervino en la vida comunitaria del hombre sino cuando empezó a ocuparse de ella temáticamente. Intervino de una manera acaso menos visible por ser más radical.

Aparte de la implantación del régimen de la verdad, al cual nos hemos referido varias veces, veremos en el parágrafo siguiente de qué manera la filosofía reveló la diversidad de disposiciones y quehaceres frente al ser, correspondientes a la diversidad de formas de ser y de coexistir en los hombres. Además, sin que llegara a sistematizar el tema, la filosofía iba dando avisos respecto de la relación entre ser y mundo.

Al hombre de nuestros días, dotado de sentido histórico, le resulta asequible esta verdad: que *pensar el mundo es cambiarlo.* El mundo, como creación humana, no se ha transformado en la historia sólo por acciones prácticas, mediante cambios institucionales de carácter económico y político. Desde luego, estas mutaciones están guiadas por pensamientos: resultan de unos actos proyectados de acuerdo con alguna concepción del mundo. Pero la misma concepción es mundana: es ya productora de un cambio, antes de que el proyecto se realice, y aunque no llegue a realizarse. Las innovaciones estéticas, por ejemplo, surgen en un mundo y cambian este mundo con su sola presencia, sin que interfieran directamente en la vida institucional.

Estos hechos son patentes. Acaso sea menos fácil captar la verdad de esta otra afirmación: que *pensar el ser es cambiar el mundo.* El acto de pensar el ser, de establecer con él una relación pura de verdad, introduce en el mundo un quehacer que no sólo era insólito, sino que imponía un reacomodo en todos los demás quehaceres mundanos. Desde Grecia, y dondequiera que la filosofía hace acto de presencia, el hombre vive en un mundo en que el ser es, por excelencia, lo pensable.

El influjo de la filosofía en la vida se hizo patente cuando los dos mundos respectivos entraron en crisis simultáneamente. La crisis de los dos demostró que no eran dos, sino uno solo. El discurso de la filosofía no se mantuvo sin trastornos. La crisis lógica que ella sufrió en el siglo v, repercutió en el logos político, que era el factor principal del cosmos humano. La filosofía no había unificado los dos mundos. La unificación fue promovida por la acción que se produjo en ambos paralelamente. El fenómeno de la sofística representa, en efecto, la crisis del principio de razón, tanto en el cosmos político como en el cosmos lógico. Comprometida la ley, como fundamento de la convivencia humana, quedó de manifiesto que el orden político no es suficiente en sí mismo: la política no daba razón de la existencia. Fue menester que la razón científica se reformase, superando la crisis sofística, para que pudiera ir en auxilio del hombre y compen-

sarlo de aquella insuficiencia: para que alcanzase sobre su propio ser un conocimiento más radical y completo que el expresado por la idea del hombre como ser-político. Con esta reversión, el cosmos humano de la polis, que había servido como de modelo para la concepción del cosmos natural, vino a transformarse cuando evolucionó ese otro logos que se había iniciado en la cosmo-logía.

Es significativo que la primera idea formal del hombre, en términos de estricta filosofía, surgiera precisamente de la sofística, donde confluyen en estado crítico el logos teórico y el logos político. El hombre que se concibe a sí mismo como medida de todas las cosas es el hombre para quien han fracasado los demás sistemas de medidas. Pues la medida es sistema: tiene que ser común, o no sirve para medir nada. De un lado, estaba el aparente fracaso de la razón filosófica, por las paradojas de la doctrina eleática llevada a su consecuencia extrema: cuando era posible proponer dos verdades opuestas sobre un mismo tema. Por otro lado, el fracaso de la razón jurídica es manifiesto cuando la ley no garantiza la equidad, y el logos político, mediante una pericia especial, se usa para alcanzar fines particulares, o para servir indistintamente a fines políticos opuestos.

El derecho toma la dirección que le señala el poder de la palabra, y ésta no acepta otras medidas o regulaciones formales que las erísticas y las estéticas. Es esta anormalidad, aceptada como uso político normal, la que promueve la invención filosófica de un orden de medida superior a la del orden político. Como la filosofía misma también estaba en crisis, es patente que no podía salvarse mediante una simple corrección teórica, sin reivindicarse ante la comunidad; lo cual implicaba una revisión de los fundamentos del cosmos social que debía integrarse sistemáticamente en la reforma teórica. El ataque a la sofística tenía que desplegarse en los dos frentes que ella presentaba. Porque es un hecho que la sociedad no repudiaba al sofista. El repudio de sus procedimientos no podía basarse, pues, en razones meramente lógicas; tenía que partir de una teoría *filosófica* del hombre que, siendo posterior a la crisis *vital* de la sofística, pudiera resolverla.

Se advierte así que la filosofía, antes de ocuparse del hombre, había estado penetrando en lo medular de las relaciones vitales. La idea del hombre de Protágoras expresa la doble crisis, filosófica y política, porque la vida y la teoría ya estaban conectadas. De otro modo, no hubiera sido posible que la crisis política encontrara esa vía inesperada de manifestación, que fue la primera definición formal del hombre producida por la filosofía. El cosmos de

la ciencia y el cosmos de la polis aparecen reunidos, a la vista de todos, cuando falla en ambos el principio de orden y medida.

La reforma socrática y platónica de la filosofía pudo resolver la crisis sólo a nivel de teoría. Esto no significa que dicha teoría fuese definitiva. Lo que vino a demostrar fue que las cuestiones vitales pueden y deben presentarse en nivel de teoría. La filosofía quedó obligada desde entonces a incorporar el tema del hombre en el programa general de sus meditaciones. Era inevitable que el saber de verdad se sobrepusiese a la política, la cual no puede dar razón de sí misma, ni es razón suficiente o última de la existencia humana. Pero si bien es cierto que las cuestiones prácticas no pueden confiarse exclusivamente a la praxis, porque ésta es directiva, pero no fundamentadora, también es cierto que la fundamentación teórica de la comunidad dio un nuevo giro al conflicto entre praxis y teoría.

La filosofía establece la distinción entre el ethos, entendido como la costumbre, como indicativo de lo que suele hacerse, y el ethos como indicativo de lo que es justo hacer en cada caso. Y como lo justo había sido hasta entonces lo legal, el pensamiento ético-filosófico mantiene desde entonces, en vigencia perpetua, el problema de la relación entre la ciencia y la ley, la verdad desinteresada y el estatuto jurídico que regula los intereses en la comunidad. El nuevo principio de vida era superior, y al mismo tiempo más impreciso que la ley, menos adecuado para resolver con urgencia los asuntos prácticos, con lo cual se agravaba la perplejidad de los hombres, desconfiados a la vez de la ley y de la ciencia. Esta tensión entre praxis y teoría es inevitable, dondequiera que haya teoría, es decir, donde quiera que la madurez del hombre le permita interrogar sobre los fundamentos de la praxis.

§ 42

¿Qué hacer con el ser? Siempre tratamos con el ser. La naturalidad de ese trato indica que el ser no *da* problemas. El ser es, y los problemas son nuestros. Pero el quehacer pierde su espontaneidad natural, y se convierte para el hombre en un problema, cuando se descubre que el ser *es* problema.

Hemos de recuperar la antigua acepción de la palabra problema, para entender que su significado filosófico presenta dos caras: una que mira hacia el ser, y otra que mira hacia el hombre. En griego,

πρόβλημα significa literalmente ob-stáculo: designa lo que está delante. Hay todo un repertorio de términos compuestos y derivados del verbo βάλλω, tirar; como προβάλλω, que significa echar algo hacia adelante, o pro-poner; como συμβάλλω, que representa la acción de re-unir o acumular. De ahí proviene el sustantivo πρόβολος, lo pro-minente, lo que adquiere realce porque se pro-yecta como ob-stáculo; es decir, lo pro-puesto. Y también el sustantivo σύμβολον, que designa el símbolo, el signo o emblema delantero; pero que en griego representa originariamente cada una de las dos partes complementarias en que se ha dividido una unidad. Reunirlas, o ponerlas delante, juntas otra vez, es una operación simbólica.

Pues bien: el ser es problema para la filosofía en tanto que reconoce que es lo prominente por excelencia, lo que, por esto mismo, no da problemas: basta verlo para poseerlo. Entre el ser y quien lo mira no cabe nada inter-puesto. Delante de él, o detrás de él, lo que habría es simplemente nada: el ser es siempre, para todos, lo pro-puesto. Esta pro-posición del ser fija el pro-pósito de la filosofía. Su quehacer es simbólico en un doble sentido. Primero, porque el pensamiento de verdad, más que la insignia o representación del ser, es su complemento. El ser se completa a sí mismo en el acto humano de pensar. Y segundo, porque el pensamiento es comunicación del ser. Los comunicantes se juntan: quedan re-unidos por el símbolo en el ser. Comunicación es conjunción.

Cuando la filosofía nace, y adopta el ser como tema, no lo *convierte* en problema. El ser no es convertible; era ya, y seguirá siendo para todos, lo propuesto. Lo que hace la filosofía es inventar una manera nueva de considerar su prominencia. El propósito de la filosofía se cifra en este quehacer: *el ser es el problema de la filosofía.*

Pero, muy pronto después de su nacimiento, la filosofía incurre en un des-propósito. El ser se oculta detrás de su apariencia; ya no es inmediatamente y universalmente asequible. Esta ocultación le arrebata su auténtica problematicidad: su prominente presencia. Es entonces cuando el ser se convierte en una incógnita, y viene a ser problema en el sentido de una dificultad. Con la pregunta que interroga por el ser, desde Grecia, la filosofía desecha uno de los dos significados de la palabra problema, justamente el que es más filosófico. El problema del ser ya no es el dato de su prominencia.

Tomando en cuenta esta dualidad de sentidos, puede decirse que el ser empieza a ser problema cuando deja de ser problema.

En suma: cuando afirmamos que el ser es el problema de la filosofía, esta declaración se opone diametralmente a la que, con las mismas palabras, ha guiado el quehacer de la filosofía desde Parménides. La filosofía *crea* el problema del ser sólo cuando ya no reconoce que el ser *es* problema.

Para el hombre común, en su quehacer cotidiano, el ser no era problema: su presencia se daba por descontada. Aunque, en esta disposición natural o espontánea, el ser pasaba des-apercibido, pues no se consideraba en tanto que ser, su reconocida prominencia determinaba que, implícitamente, el quehacer cotidiano de la vida fuese adoptado como único quehacer. Pero viene la filosofía, y se inaugura un nuevo quehacer, o sea una vida nueva. Cuando algunos hombres empiezan a tratar el ser como problema, no como simple ser-útil, sino en tanto que lo pro-puesto, la novedad de este quehacer crea un problema para quienes no lo comparten. Entonces surge la cuestión de qué hacer con el ser, puesto que se puede optar entre varios quehaceres. El ser no da problemas, pero el quehacer se convierte en un problema vital, en el sentido de una perplejidad ante el ser.

Podemos atender al ser, en tanto que es, o podemos atender a él para lo que vulgarmente se llama "los quehaceres". Éstos se designan todavía hoy en plural (como en griego: τὰ πράγματα), no tanto porque el hombre ha de cumplir más de uno en la vida práctica, sino porque esa misma pluralidad los distingue del singular quehacer que está más allá de los quehaceres comunes. Y es singular porque es enteramente innecesario, a diferencia de la praxis, que sólo es libre en parte. La libertad común, que ya se hacía manifiesta en el comercio necesario con el ser, aparece ahora como potencia de optar ante el ser. Porque el ser se im-pone, pero también se pro-pone, como algo que admite una variedad de propósitos respecto de él.

Esta variedad es problema para el hombre, pues donde hay variedad hay cualificación. Con la filosofía, el hombre descubre que la potencia de optar no se agota en las incidencias cotidianas de la vida: la vida misma es objeto de opción, y tiene que justificarse *en su integridad;* que quiere decir, ante los demás, pero sobre todo interiormente, ante uno mismo. *Cuando el ser es problema del pensar, el ethos es problema de la vida.* Al convertirse en objeto de reflexión, la vida adquiere también una prominencia que no se le reconocía. La reflexión es ética, porque ya no versa sobre el pro y el contra de un acto aislado: las cualificaciones se refieren al propósito de una vida. La eticidad es la problematicidad del hombre.

La vida es problemática en ambos sentidos. La filosofía, en sus comienzos, no propone una moral que sustituya a la normalidad vigente. La eticidad que ella contribuye a formar es una condición del hombre, y no resuelve los llamados problemas prácticos; más bien los realza, al conectarlos con las decisiones cardinales. En su acepción práctica o moral, el problema designa la perplejidad que invade el ánimo cuando hay que sopesar, tomando en cuenta el interés y el deber, las costumbres y las excepciones permitidas, las motivaciones propias y los juicios ajenos. Pero el problema ético no es casuístico. Hay vida ética cuando se reconoce que la vida no es algo que simplemente se vive, como un quehacer natural, sino un auténtico pro-yecto, una prominencia insoslayable que requiere especial atención. Por supuesto, esta atención ética no se confunde con la moralidad, ni la garantiza. La conducta puede ser ética o proyectada, y al mismo tiempo inmoral; puede conformarse a los usos y costumbres, y carecer de fundamento ético. Desde que hay filosofía, la vida se *puede* proyectar; su intrínseca problematicidad reclama esa orientación que es el proyecto ético. Problema y proyecto vienen a ser, por primera vez, rasgos salientes en el ser del hombre, promovidos por la diversidad de sus quehaceres con el ser.

En los albores de la filosofía, la idea del ser como problema permanece implícita. También aquí, como en la vida, lo prominente se da por consabido. El ser se torna expresamente problemático, en el sentido de difícil, cuando pierde su genuina problematicidad. Entonces los problemas del ser son las dificultades de la ontología. Las cuales resultan, más que insuperables, paradójicas, pues ella adopta como quehacer propio la búsqueda de aquello que le es dado en todo instante, aquello que es πρόβολος por excelencia. La concepción actual del ser como presencia implicaba esa previa ocultación: ha sido el paso dialéctico siguiente. Este paso ha tardado tantos siglos en darlo la filosofía, que parece revolucionario, a pesar de que sólo consiste en recuperar lo que nunca debió perderse: la certidumbre sobre el ser. Pero de este modo se recupera además el quehacer propio de la filosofía. Ésta se endereza con el restablecimiento de la pro-posición del ser: de su auténtica posición frontal, como lo eminentemente pro-puesto.

Una vez más se confirma ahora que la filosofía naciente no deja de ser una verdadera ontología, por el hecho de que no convierte al ser en problema, en el sentido de una incógnita que sólo el pensamiento abstracto lograría despejar. La pregunta originaria no versa sobre el ser porque éste es omnipresente; versa sobre el cómo del ser. La cuestión de sus formas y atributos presupone

el reconocimiento tácito de una prominencia visible. El ser no podía desprenderse de su actualidad "física": no podía considerarse aparte de sus propias manifestaciones. Por esto mismo, ha sido la prolongada negación de aquella omnipresencia y prominencia la que obliga ahora a declararla expresamente. Pero ya no basta reconocer que el ser es lo que está ahí. Este reconocimiento ha de tomar, por necesidad histórica, la forma dialéctica de una negación de la negación. De suerte que, al principio, no era necesario afirmar la presencia del ser, justamente porque esto podía hacerse entonces sin refutaciones; y ahora que es necesario hacerlo, el acto de recuperación del ser requiere una revisión completa de la tradición.

Este fondo histórico nos permite comprender el primer texto de la filosofía. El cual es más significativo que otros posteriores; porque la indagación de Anaximandro sobre el ser no conduce a una nueva hipótesis física, sino a una formalización del devenir. La cuestión del cómo se responde así: el ser es como deviene; la forma del cambio es razón del ser. Para nosotros, lo capital en estas operaciones inaugurales de la razón es un convencimiento que tiene mayor fuerza porque no está declarado: el convencimiento de que el ser está en el ente, y de que esta posición suya es condición de posibilidad de la ciencia legítima que se inicia.

Heráclito lo confirma, cuando nos dice que todo *sucede* según razón. La sustancia elemental, o sea la physis, también se integrará en la razón de ser; pero el camino seguro de una ciencia primera, y en verdad de toda ciencia, queda señalado por la atención que reclama lo dinámico del ser. La temporalidad es nota de la presencia, más visible que la sustancialidad. Traduciendo a nuestro lenguaje el pensamiento de aquellos dos maestros, decimos hoy que *el ser es tiempo*. Esto permitirá que el quehacer de la filosofía, aunque se distinga vocacionalmente de los quehaceres, no se distinga de ellos por el objeto. El ser es el mismo, y lo que éste pro-yecta de manera más clara es su movimiento.

Ser es devenir y devenir es orden. La filosofía no tiene todavía un vocabulario propio. Anaximandro adopta la palabra taxis para representar el orden del devenir. La transporta del dominio del logos político al cosmo-lógico, y puede hacerlo porque las dos realidades son dinámicas. Transferencia se dice en griego μεταφορά. La filosofía empieza a hablar en un lenguaje que es literalmente metafórico. En la trasposición de un sistema simbólico a otro sistema, la similitud de significados de la palabra taxis realza la diferencia entre la realidad política, cuyo orden es impuesto,

y la realidad que se llama cósmica porque su orden es inmanente.

En la vida política, los sucesos están regulados por la ley. Los pensadores griegos no emplean la palabra ley, como las modernas ciencias positivas, para expresar el concepto de una regularidad y constancia en el cambio. Pero la fórmula κατὰ φύσιν, por naturaleza, equivale de hecho a κατὰ νόμον, según ley. Para saber qué es el cosmos, hay que averiguar cómo funciona. El pensamiento de los filósofos relativo al macrocosmos recayó desde el comienzo en la función. Esta función es legal, como en el microcosmos.

Lo que queda pendiente de momento es la unificación de las dos legalidades; porque el dinamismo de la realidad humana tiene su propia ley funcional, aparte de la normativa. Pero la idea misma de una physis elemental, en la constitución del macrocosmos, presupone la idea de ese principio dinámico que luego se buscará también en el cosmos humano. La pregunta ¿cómo es el ser de las cosas? parece que tiene una intención ontológica más patente que la pregunta ¿cómo se forman y se transforman? De hecho, las dos aparecen juntas, como se percibe muy bien en la filosofía de Empédocles. Sin embargo, la idea del principio dinámico aparece ya en Anaxímenes, en quien la hipótesis "física" del aire se completa con la teoría de la condensación y dilatación. Este es el primer intento que lleva a cabo la ciencia para unificar en teoría la diversidad de los entes y la razón de su cambio.

En el cosmos natural, según dice Anaximandro, los cambios suceden κατὰ τὸ χρεών, por necesidad.[11] La ausencia aparente de esta intrínseca necesidad permite que el orden de la vida humana se mantenga implícitamente como un mundo aparte. Pero la separación es más bien un problema. ¿Puede haber orden, en sentido estricto, sin una regulación necesaria? La taxis política, que fue transferida al lenguaje científico, entra en crisis cuando la ciencia identifica la taxis con la necesidad. La distinción entre necesidad como determinación de la vida, y la necesidad como constitución y función del ser vital, quedaría aplazada hasta nuestros días.

Pero la cuestión de qué hacer con el ser se había presentado con el descubrimiento de que hay varias maneras de tratar con el ser. Esta cuestión habría de tomar un nuevo giro: el hombre se pregunta qué hacer con el ser *propio,* porque el suyo coexiste con un ser no humano que tiene una taxis diferente. Aunque la ciencia resolviera en teoría el problema de esa coexistencia, el proble-

[11] Anaximandro, B 1.

ma vital es permanente. La historia lo reproduce y lo cambia, según las situaciones. El quehacer consigo mismo y el quehacer con el ser ajeno están involucrados el uno en el otro; y como ambos son mudadizos, puede decirse que la historia es la mutación de los quehaceres.

Pero, cuando se discierne cuál fue en el principio el quehacer o el propósito de la filosofía, debe cambiarse el enfoque tradicional en la interpretación de la presocrática. Por ejemplo, resultaría que la idea capital de Anaximandro no es la del ἄπειρον, la de un estado de indeterminación del ser, donde coincidirían el origen y el fin de las existencias. Sin duda, la prominencia de este concepto está justificada, porque envuelve una evidencia fundamental: existencia es determinación. Pero la determinación o limitación del ente trae consigo el devenir, y el quehacer propio de la filosofía consiste en averiguar *las condiciones y formas del proceso.* El análisis "físico", en el sentido de cualitativo, presupone la operación ontológica por la cual se incluyen en el ser real las notas de limitación y temporalidad.

No queda clara en Anaximandro la γένεσις τοῖς οὖσι, la génesis de los existentes. Se comprende que el fin de las existencias consista para cada una en la disolución de su forma determinada: en un paso a la indeterminación que no implica la nada absoluta. El ser no se pierde, aunque el ente deje de ser. Pero no era tan fácil precisar, y el punto quedó omitido, cuál pudiera ser la agencia en virtud de lo cual el ente adquiere esa determinación que luego perderá, cuando concluya el ciclo de su existencia; de qué manera se desprende del ser indeterminado para ingresar en el devenir. Como el ápeiron, por definición, no tiene más atributo que el de ser, carece de virtud genética. Lo que queda claro en Anaximandro es la forma que él descubre en el devenir: con su filosofía se inicia la dialéctica.

Dialéctica es ontología. El ser es el problema de la filosofía. Esta asume como quehacer primario dar razón del ser en tanto que devenir. Pero devenir es contradicción. En el milesio, esa contradicción es puramente exterior. No ha llegado todavía el momento de considerar la negación como constituyente interno del ente. Son las cosas, en su integridad positiva, las que se oponen unas a otras; la índole determinada de una cosa la constituye en contraria de otra cosa. Pero lo relevante es el hecho de que esa contraposición es factor dinámico: los contrarios físicos no son incompatibles. La compatibilidad de los opuestos es el momento inicial de toda dialéctica; la meta está marcada por la categoría

de orden o taxis. Entre ese inicio y ese fin, el pensamiento va guiado por el dato de la temporalidad. La contradicción es racional, si la razón es inherente al tiempo. La idea abstracta del ápeiron ha quedado atrás. Sobresale en cambio la fórmula memorable de Anaximandro: el devenir, que es lucha entre los contrarios, se produce κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, según el orden o razón del tiempo. Así se afirma, en el lenguaje de los principios, y desde el principio, la temporalidad del ser y la racionalidad del tiempo. La filosofía nace como razón dialéctica.

Sólo más tarde, como ya indicamos, se planteará el problema de la racionalidad del devenir humano. La filosofía griega no lo resuelve. Será preciso indagar cuál es la constante "física" u ontológica en las diversidades individuales y en los cambios históricos; es decir, los factores que operan de manera regular como causantes de esas diversidades y esos cambios. De momento, al griego podía desconcertarlo la paradoja de su existencia; pues él fue el primer hombre que se concibió como *ser ordenador,* como productor de órdenes, y ninguna de sus producciones poseía esa necesidad intrínseca del orden que él mismo descubrió en la naturaleza.

La armonía, como resolución dialéctica de los contrarios, no aparecía en la coexistencia humana. El devenir no traía las compensaciones, que son justicia, como dicen Anaximandro y Heráclito; pues no hay en la vida una concordancia, siquiera ocasional, que no promueva discordancia. ¿Cómo puede entenderse que el tiempo implique la necesidad armónica en uno de los dominios del ser, y la excluya en el otro dominio? La ontología del hombre y de la historia obligarían a prestar a la categoría de necesidad un significado distinto del que tuvo en la antigua ἀνάγκη física y lógica.

En Grecia, fue justamente un físico, en el sentido más especializado, quien inició la capital distinción entre la taxis humana y la taxis natural. El cambio en la noción de necesidad provendría de un cambio en la noción de physis. En un fragmento que no atrajo la atención de los comentaristas, y que pertenece a una obra desconocida, Demócrito nos dice que "la physis y la educación son similares; porque la educación transforma al hombre, y al transformarlo *produce* su physis: φυσιοποιεῖ".[12]

La naturaleza del hombre no es natural: es producto de su acción. La póiesis es, pues, el diferencial ontológico. Como tal, posee la necesidad de lo constituyente: es condición necesaria del ser,

[12] B 33.

puesto que sin póiesis no hay humanidad. El hombre es un ser meta-físico, en tanto que es capaz de transformar la physis que recibe, y de este modo adquiere otra physis, variable en cada uno, pero auténticamente humana en todos. La physis meta-física no sería sino capacidad: posibilidad de ser, de hacerse diferente en el quehacer.

La idea del hombre como ser productor de su propia physis ya no es una idea que deba obtenerse hermenéuticamente de unos modos de ser, o de unos pensamientos que versan sobre otros temas. Demócrito nos ofrece una fórmula ontológicamente definitoria: el hombre es el "ser poético". Esta idea revela su quehacer.

§ 43

Los términos griegos sufren un cambio de sentido al ingresar en el lenguaje de la filosofía. El más fundamental de esos cambios se observa en la palabra que significa justamente la palabra: logos. Esta designará en lo sucesivo la razón. Es fundamental el cambio, no sólo porque la razón se instaura como base del filosofar, sino porque la presencia del habla de razón altera la posición vital respectiva de las otras maneras de hablar. La innovación verbal de la filosofía se resume en la fórmula λόγον διδόναι, dar razón. La palabra es razón y la razón es algo que se da. Desde entonces, las otras formas verbales han de ser comprendidas como posibilidades expresivas en las cuales la palabra no da razón.

Es en los textos de Heráclito donde la palabra "palabra" queda definida por primera vez en su significado de razón. Todas las cosas suceden "según el logos". ¿De qué logos se trata? Hay que ver primeramente lo que este logos no es. No se trata de la palabra del filósofo: el devenir tiene su logos propio. Cuando los conceptos de palabra y razón se designan con términos distintos, una proposición en la cual se afirma que todo sucede según la razón es comprensible de suyo. Pero Heráclito previno la confusión que surgiría al designar un concepto nuevo con un término viejo. Que el devenir se produce de acuerdo con la palabra, es algo que no tiene sentido. Esta palabra pudiera representar la opinión expresa del filósofo, el mensaje que él nos trae. Pero ningún filósofo ha dicho jamás que las cosas suceden como él dice. Lo que dice es que las cosas son como son. Esta es la diferencia, señalada originariamente, entre la doxa y la episteme. Por esto aclara Heráclito

que lo sabio no es escuchar lo que dice el filósofo, sino escuchar a la razón: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου.[13]

Desde el primer momento, estamos enterados de que el logos de la filosofía no es un mensaje personal. Sin embargo, es algo que *se da* en la palabra del filósofo. La distinción es clara, pero negativa. ¿Cómo puede definirse positivamente la palabra de razón? El tema del logos no tiene sólo un alcance filológico o historiográfico. Esta es una cuestión de primera actualidad para la filosofía. Porque la nueva acepción del logos no representa una simple alteración semántica en un término conocido: esa palabra nueva es la que sirve para formular el principio de razón, fundamento de toda ciencia posible.

¿De qué manera puede el logos instalarse en el fundamento? Es menester en nuestros días dar razón del principio de razón. Parecería que el acto de dar razón es un acto final. Si la razón es principio, no puede haber detrás de ella ninguna magistratura superior, a la que pudiéramos recurrir después de haber apelado a la razón. Nada podría dar razón de la razón, ni siquiera ella misma. Pero el poder de la razón consiste en una universalidad de la cual ella no queda excluida.

Se dice que la razón es crítica. Esto significa que, por necesidad, ella es auto-crítica. Su poder no sólo se ejerce dando razón de todo lo demás, o sea del ser y el devenir. También la razón tiene su ser y su devenir, y éstos reclaman igualmente su razón. Abundan en la historia los momentos en que la razón se ve forzada a comparecer ante sí misma. ¿Por qué no se define de una vez por todas, y ha de hacerlo periódicamente? Más que el ejercicio de un poder, la reiteración del acto de dar razón de sí misma denotaría una impotencia. Este es el tema de la razón histórica, que ha de quedar incluido en el problema del fundamento. Lo que percibimos desde luego es que la filosofía señala la presencia de la razón en el ser, y asume la tarea de dar una razón, o sea, de hablar del ser con palabras de razón. Con lo cual adquiere la palabra esa capacidad introspectiva, llamada crítica, que antes no tenía. Es patente que la razón sería incapaz de dar razón de nada, si nada tuviera su razón, y si ella no pudiera justificarse ante sí misma como razón que debe darse.

Con esto no queda dicho todo. Si el logos es *principio de razón,* tiene que ser invariable; si el logos es *palabra de razón,* y se da de manera distinta en sus momentos sucesivos, entonces ella no es una

[13] B 50.

razón principal. Para salir de esta aporía, que es clásica desde el historicismo, el análisis del lenguaje de razón tiene que discernir el verdadero sentido griego, y perdurable, del logos; tiene que penetrar en las relaciones entre palabra y razón, hasta un nivel de profundidad que no ha alcanzado la analítica contemporánea. Cuando el filósofo elige la palabra logos para formular el principio de razón, le atribuye una suficiencia que rebasa las atribuciones de la palabra personal, incluso de la palabra de razón que es la científica. La razón es principio justamente porque no es sólo principio lógico, regulador del pensamiento racional. Sin embargo, es este pensamiento el que declara con palabras históricas aquella suficiencia de la razón. La cuestión es precisar la morada de la suficiencia.

Hemos venido diciendo que la razón es la base, el fundo o fundamento. Pero las razones que se dan no son las fundantes: solamente dan, transmiten o comunican, el fundamento de razón. El logos como fundante ha de estar más allá del logos como palabra. La suficiencia de la razón es la suficiencia del ser, del cual es posible dar razón. El principio de razón es principio lógico porque es onto-lógico. Cuando el griego concibe la idea de lo κατὰ λόγον, de lo que es y sucede según razón, expresa la intrínseca suficiencia de la razón con la palabra ἀνάγκη, que significa necesidad.

En las palabras que emplea el filósofo griego cuando habla de lo que nosotros conocemos como principio de razón suficiente, es manifiesto su convencimiento de que la razón es atributo del ser; que el ser y el devenir tienen su razón propia, y que ésta no se confunde con la razón propia del hombre, con la que éste ejercita cuando da razón. La innovación de la filosofía consiste en conferir, no uno, sino dos significados nuevos a ese término logos que significaba la palabra. Pues no todas las palabras son razones que se dan; pero no todas las razones coinciden con la razón propia del ser, y esto marca la diferencia entre ellas. El ser se da con razón. El hombre *puede* dar razón de esta razón que ya está dada en el ser. Y en tanto que puede, debe hacerlo. La razón del ser es la razón suficiente; es la *ratio reddenda,* como se dirá modernamente: la razón que hay que dar.

La agudeza de Leibniz, cuando nos habla del *principium rationis reddendae,* consiste en acentuar lo que estaba sobrentendido en la fórmula griega del λόγον διδόναι. El dar razón es una posibilidad para el hombre, una alternativa que se adopta o se desdeña; pero la razón misma no tiene otra alternativa: en el acto de darse cumple su misión única y entera. Razón es comunicación. Pero

la necesidad de darse, expresada en el término *reddenda,* no le es impuesta a la razón desde afuera, por una exigencia de los hombres que la obligasen a rendir cuentas: es la necesidad entendida como propiedad intrínseca.

Conviene reparar en esa necesidad, para que resalte un hecho que ha pasado inadvertido a los modernos. El principio de razón ofrece dos aspectos, distintos pero interdependientes. Por un lado, es el fundamento de la ciencia, como condición de posibilidad de un saber verdadero. Por otro lado, es el fundamento de la ciencia como vocación humana.

En efecto: la razón se da. Pero se da gratuitamente, y por tanto sin obligación. El acto de dar razón es un acto libre. ¿Por qué se dice entonces que la razón es *reddenda,* que la razón *debe* darse? Este deber lo asume libremente el hombre cuyo propósito vocacional es hablar del ser con palabras de verdad. Si la ciencia adquiere otras obligaciones distintas, entonces ya no es verdadera ciencia, aunque los conocimientos que ofrezca sean verdaderos. En la pureza de la vocación no caben atenuaciones ni infracciones: es cuestión de ser o no ser. De ahí el carácter ético del fundamento, en su acepción racional-vocacional. El ethos de la ciencia no es norma, sino apego escrupuloso al principio de razón, en tanto que razón que debe darse *por principio.*

El deber de dar razón está inserto en los términos del principio como forzosidad vocacional. Puesto que todo es y sucede según razón, los hombres son llamados a dar razón. Cuando atienden esta llamada, se desentienden de cualquier obligación pragmática. El deber de la razón no traspasa el lindero de la pura verdad. No puede decirse que, con la palabra *reddenda,* Leibniz inicie la vía utilitaria de la ciencia. La razón está dada en el ser. Por esto mismo, quien se propone hablar del ser tal como es en verdad, no tiene otra posibilidad que la de dar razón. De este libre deber de dar razón queda excluido quien considera el ser como ser-útil.

Ya los griegos hablaron de la recta razón: τὸν ὀρθὸν λόγον. Aquí está señalado el punto fino de la diferencia entre la razón que funda y la razón que se da. Porque, manifiestamente, la razón de ser es siempre recta. La rectitud de la razón es un cualificativo que implica la posibilidad de la in-corrección. La razón que pretende dar el hombre puede desviarse de la línea recta: puede quedar in-fundada, cuando se aleja del fundo de la razón de ser.

Pero hay dos líneas de desviación. Todos entendemos que la razón que debe darse será correcta si conviene con la razón dada en el ser. El error es in-conveniente. Sin embargo, es posible que

el logos sea lógicamente incorrecto, y a la vez conveniente con el ser. El logos erróneo nos da el ser, aunque ofrece de él una razón incorrecta. La rectitud lógica y la epistemológica van emparejadas en el requerimiento del oficio de pensar. Pero la cualificación primaria recae sobre la *intención* de verdad: sobre el propósito de convenir con lo pro-puesto, que es el ser.

La recta intención no asegura la corrección del resultado. Pero es ella misma un resultado: el propósito está cumplido en el reconocimiento de un deber que impone el principio. Que la razón no es solamente lo que se da, sino lo que debe darse, significa que la dádiva nos llega con el intento de verdad. La esencia misma del logos aflora a la superficie cuando el λόγον διδόναι, el acto de dar razón, se formula como *ratio reddenda,* como rectitud obligada, como el deber de la intención racional.

Claro está que es posible desatender la llamada a dar razón del ser. Esto no es incorrección en modo alguno. La incorrección fundamental es la que desvía al logos de su propio fundo, una vez aceptado el compromiso de dar razón. En rigor, es la única grave, porque la desviación del error es corregible, y no afecta ni la esencia del logos, ni el fundamento vocacional; mientras que la desviación del propósito es la razón degenerada por la in-correcta intención.

Una vez que se ha adoptado la directiva del *principium rationis reddendae,* la intención de verdad no puede componerse con la intención de utilidad. La utilidad tiene también su pureza; la verdad pierde la suya cuando se mezcla. En la pureza de la intención resalta el aspecto vital del principio de razón. Esta vitalidad consiste en la forma de una relación con el ser, y no depende de una relación social. La función social de la ciencia se cumple manteniendo la vocación de verdad. El respeto que la sociedad debe a quien asume el deber de dar razón es el que merece toda vocación libre, y se justifica en su caso porque la verdad que él procura no es la suya, sino para todos. Esta objetividad del deber de dar razón está inscrita en la formalidad del principio. La razón tiene que darse, porque ella es el dato primero del ser, a la luz de la razón.

Por esto, en el curso de la historia, las crisis de la filosofía son crisis del principio de razón, y presentan a la vez las dos modalidades posibles de aquella falta de rectitud. El pensamiento queda bloqueado al desviarse por la línea de un error que, en su trayecto final, resulta incorregible. Esta paralización trae otra índole de errores, que ya no son verdades intentadas, sino que representan

una negación de la verdad. La razón desfallece, desiste del empeño de dar razón, y se ofrece como instrumento válido para otras intenciones.

Esta situación no es frecuente, y desde luego no se había presentado nunca con los caracteres actuales. Cuando se produce, la recuperación de la rectitud del logos tiene que combinar la lógica con la ética. Esta doble táctica se percibe en el correctivo socrático y platónico de la incorrección sofística.

En el *Sofista,* Platón lleva a cabo una reforma de la razón: restaura su forma dialéctica movido por una necesidad que no es formal, sino vital: la paradójica necesidad de justificar el error. Se desvía de la recta razón la tesis sofística de que el error es imposible. Pero no hasta probar que dicha tesis es ella misma errónea. Es urgente prevenir las consecuencias vitales de una falacia que, de momento, constituye nada más una incorrección lógica. La razón tiene que mantener su facultad de discriminar entre la verdad y el error. Como se dice en el *Eutidemo,* si todo es verdad, nada es verdad. Pero esta negación no sólo deja inválida a la ciencia; deja sueltas todas las arbitrariedades de la acción. Si nada es verdad, todo está permitido. Las restricciones que impone el principio de razón son varias: atañen conjuntamente a la formalidad del pensar, al ethos vocacional y a la conducta común.

El sofista no inventa, por puro afán de notoriedad, la tesis escandalosa de la imposibilidad del error. La encuentra prolongando hasta sus consecuencias últimas la idea formulada por Parménides de la identidad del ser y el pensar. En este punto, la desviación del sofista no es simplemente retórica. Precisamente porque su tesis no es trivial, no hay que atacarla de frente: hay que atacar a Parménides para impedir que la razón pueda venderse al mejor postor.

La recta razón es capaz de dar razón de sus propias in-correcciones. Pero, cuando la crisis invade el principio, ninguna crítica de la razón sería completa sin una rectificación de las intenciones. Pues el principio de razón no sólo es fundamento vital para quienes han sido llamados a dar razón. La comunidad del fundamento se percibe cuando entra en crisis: sus consecuencias abarcan al ethos común. Para la filosofía, en esta situación límite, la cuestión no es: ¿en qué consiste la verdad? sino esta otra: ¿para qué la verdad? La necesidad del principio no estriba sólo en la seguridad de que todo es y todo sucede según la razón. Como hemos visto, el principio incluye además la forzosidad de dar razón. Este deber parece que incumbe nada más a los profesionales. Sin em-

bargo, todo hombre está obligado a hablar con verdad. Para ser fiel a sí mismo, ha de ser fiel a la razón común, y ésta, para ser fiel a sí misma, ha de mantener su intención de fidelidad al ser, incluso cuando yerra. Las fidelidades son inseparables unas de otras. Esta coalición es posible y necesaria porque la *ratio reddenda* es, en efecto, fundamento de la razón común.

Hay que dar razón de la razón porque ella está en el principio, y hoy se encuentra la filosofía perpleja ante la cuestión de sus mismos principios. De hecho, la razón que se da, por ese hecho de darse, siempre es autocrítica: en la obra de la filosofía, la razón comparece ante sí misma por oficio. Pero, en el momento actual, las perplejidades respecto de la razón son graves porque nuevamente son dobles, lógicas y vitales; y además se han complicado inusitadamente en su aspecto vocacional y ético.

Desde que nace la filosofía, parece que queda establecida para siempre la diferencia existencial entre *tener* razón y *dar* razón. La razón que se tiene concierne al individuo, o al grupo individualizado. Es la razón que se quiere tener, con intenciones que no son las de la razón. La razón que se da es la razón común porque es independiente del querer. Esta diferencia es la que ahora se va desvaneciendo; como si la razón que se da no fuese exigible porque ella misma está ya dada en el ser, sino que la exigieran los demás sin pensar en el ser de verdad; como si la dádiva del ser fuese estorbosa para el quehacer.

La distinción primitiva entre dar y tener se mantuvo con fuerza principal desde el inicio. Salvo en las excepciones críticas, la pureza de la razón que se da consistía en la rectitud de la intención de verdad, depurada de todas las intenciones privadas. La crisis actual del principio obliga, pues, a volver la mirada hacia el principio: la cuestión del comienzo y la del fundamento se reúnen por una exigencia que ya no es meramente metodológica, como lo era en Hegel. El inicio no es el punto de partida que adopta un filósofo, para fundamentar su tarea sistemática. Es más bien el punto de partida histórico de la propia filosofía, donde quedó asentada la razón suficiente del ser y el devenir, como fundamento de la vocación humana de dar razón.

Por tanto, es la actualidad de la filosofía la que apunta hacia los orígenes. En el principio era el logos. En la actual crisis del principio, hay que volver al comienzo, o sea, comenzar de nuevo con el logos. Pues, si lo que ofreció la filosofía en el comienzo fue un auténtico principio, entonces encontraremos ahí lo inalterable, lo que tiene vigencia desde el principio y para siempre. La marcha

hacia atrás es una marcha hacia adelante: no tiene el propósito de reactivar lo arcaico, sino de recuperar la ἀρχή.

El propósito no es optativo. La filosofía no puede funcionar legalmente si no restablece su antiguo y permanente principio. La erudición sobre la antigüedad no es siquiera un medio de obtener nuevas inspiraciones. Es la exégesis de los orígenes lo que permitirá que el filósofo se recupere a sí mismo en el principio, y pueda dar una razón válida de la presencia de la filosofía. Tiene que dar esta razón, porque ha dejado de darse por consabida, y el propósito de salvación no lo incumbe sólo a él, sino a todos los hombres. Hay que indagar ahora por primera vez qué índole del hombre fue creada por obra de la filosofía. La cuestión es apremiante, porque ese hombre antiguo es el mismo que ha venido siendo dondequiera que se escuchó la voz de la filosofía; el mismo que ahora no se encuentra a sí mismo; el que está en peligro de convertirse en una literal antigüedad, porque deja de actuar como el ente cuyo fundo es el *principium rationis reddendae.*[14]

Si en el principio fue el logos, para nosotros la cuestión más actual ha de ser ésta: ¿qué es logos? En Grecia, la palabra que significaba "palabra" significaba también cuenta, en el sentido numérico del cálculo o la contabilidad. Pero, desde que empieza la filosofía, en ningún momento de su historia se ha convertido la fórmula λόγον διδόναι en nada equivalente a rendir cuentas. La razón que se da es gratuita: es libre porque sólo se rinde ante el ser.

En la época moderna, comienzan a interferir en el discurso de la filosofía unos propósitos distintos del puro dar razón. La novedad consiste en esa interferencia, porque la actitud utilitaria frente al ser es tan antigua como el hombre, y no es optativa, como la vocación de verdad. Lo insólito es que, desde la propia filosofía, esté cambiando el para qué de la verdad. La razón empieza a ser tentada a considerar al ser de una manera distinta que como lo puramente pro-puesto. Pero este cambio de propósito en modo alguno representa la alborada del principio de razón, en tanto que *ratio reddenda.*[15] Cambia el hombre; no cambia el libre deber de dar razón, que es intrínseco a la razón misma.

El cambio del propósito representa más bien el abandono del antiguo principio. Sin duda, el hombre moderno equipara el dar razón con el rendir cuentas. Esta rendición ante la praxis no com-

[14] Sobre estos temas, véase la obra *El porvenir de la filosofía,* ya citada en la nota 7 de este capítulo.

[15] Cf. la opinión radicalmente discrepante de Heidegger, en su obra *El principio de razón* (*Der Satz vom Grund*), 1957.

promete el principio. Ni siquiera puede comprometerlo el hecho de que la propia filosofía lo presente desfigurado, confirmando aquella equiparación. El contrasentido de esta interpretación sólo es posible cuando se ignora *el sentido vocacional de las palabras que nos comunican el principio de razón.* La evidencia de la razón del ser, y la forzosidad de dar razón, habían quedado entrañadas en el propio ser del hombre.

Si son los demás quienes reclaman rendición de cuentas, su reclamación es pragmática. La razón pragmática tiene una fuerza vital inexorable, pero es impotente ante la razón de ser. El ser es la base, el *Grund* o el fundo primordial. La obligación de rendir provechos contables no tiene su base en el ser de verdad; se justifica en el ser como mera utilidad. Ha cambiado la base de la vida común: el hombre pierde su libertad frente al ser, y pierde así una razón de su propio ser que le había revelado el principio de razón.

Pero el cambio no es voluntario. Lo que empezó como un designio pragmático y programático del hombre moderno, se está convirtiendo en una necesidad para el hombre futuro. La filosofía adquiere un compromiso que no se había presentado antes: ahora tiene que dar razón de esa misma necesidad que la está suplantando. Acaso como tarea final, la razón seguirá cumpliendo su cometido; porque la razón de fuerza mayor es justamente la que no se da: la que no puede exhibir las razones de sí misma.

Hablamos de una razón de fuerza mayor. La mayoría de esta fuerza se descubre en el hecho de que cualifica una razón que no es libre. Es libre la razón que sólo se rinde ante el ser, la que rebasa el orden de las necesidades. La fuerza de esta razón in-necesaria está en su base. El hombre puede cambiar de base; nada puede cambiar el dato de que el ser es la base de la razón. Es posible, y por ende forzoso, dar razón del ser, porque el ser es lo dado. De suerte que la fuerza del logos es dia-léctica: el acto de διδόναι envuelve su contrario, que es el λαμβάνειν. Este verbo significa tomar. El logos no pro-pone sino lo que recibe, lo que está puesto. Pero la pro-posición lógica es la auténtica posesión. El ser es lo positivo, en tanto que lo puesto, y el logos racional es positivo, en tanto que lo pro-pone, lo toma y lo ofrece al mismo tiempo. La filosofía puede acometer la tarea de dar razón del ser porque el ser mismo no se da sin razón. La libertad del acto de razón estriba en su dialéctica forzosidad: no se puede dar el ser sin dar su razón, y el acto de darlo es el acto eminentemente posesivo.

La vigencia vital del principio de razón se opaca para el hombre cuando éste desdeña, por interés o por necesidad, ejercitar esa

libertad frente al ser que le ha permitido poseerlo, sometiéndose a él con la razón. Si este abandono del ser pone en peligro las capacidades históricas del hombre, es porque así se quebranta el fundamento de comunidad instaurado desde Grecia por el logos verdadero. Pues lo dado en el λόγον διδόναι es el κοινὸς λόγος, la razón común.[16]

Cuando la razón está en crisis, cuando mengua su fuerza cohesiva o comunitaria, se requiere una crítica de la razón. La condición de posibilidad de esta crítica eventual hemos visto que reside en el carácter crítico que la razón exhibe desde el origen. La diferencia entre el hombre que no ha descubierto el uso crítico del logos, y el hombre que lo emplea dis-criminatoriamente, queda formulada en el Poema de Parménides, como distinción entre dos caminos de vida. También aquí, la transferencia de sentido de una palabra usual, como era la palabra crisis, ilumina una de las operaciones iniciales de la filosofía, y sus alcances vitales.

En efecto: recomienda Parménides a cada cual que discrimine con la razón, κρῖναι λόγῳ.[17] El verbo κρίνω significaba separar, dividir, y por ende escoger; como el latino *cerno*, del cual proviene cerner, pero también dis-cernir o dis-criminar. El criterio, por tanto, lo mismo en griego que en español, es un medio de discernir convertido en norma de elección. Separándose de este camino de búsqueda (ὁδοῦ διξήσιος), que es el de la razón crítica, discurre el camino del error, del cual debemos apartarnos. No importa que la bifurcación de los caminos señale aquí la incompatibilidad entre la razón y la experiencia. Lo que importa es el testimonio de que la razón nace como razón crítica, y de que, por ser discriminatoria, es una razón vital.

Con una doctrina distinta, la misma idea de la razón crítica apareció en Heráclito. Porque las cosas suceden según la razón, yo las discrimino según su naturaleza: κατὰ φύσιν διαιρέων.[18] Más que la physis, resalta en este punto el verbo διαιρέω empleado por Heráclito; el cual significa distinguir, separar lo uno de lo otro, y es un compuesto de αἱρέω, con el cual se designa la acción de coger y es-coger, lo mismo que κρίνω. Empleando dos verbos diferentes, los dos filósofos expresan la misma idea de una función discriminatoria del logos. La tradición adoptó el verbo elegido por Parménides, y de este modo la filosofía sigue hablando de crisis, de crítica y de criterio. Pero el criterio retiene, al mismo tiempo

[16] Véase Heráclito, especialmente B 2; pero también B 1, 72, 113 y 114.
[17] B 7, 5.
[18] B 1.

que separa. La función crítica del logos es dialéctica. Fuera del lenguaje de la filosofía, encontraremos una fórmula que sólo es posible por su influencia, y que expresa aquella implícita dualidad de la crisis: ὁ λόγος αἱρέει, dice Herodoto; lo cual significa lo mismo que en latín *ratio evincit,* la razón capta, envuelve o abarca. La captación y la dádiva son las operaciones complementarias de un logos esencialmente discriminatorio, crítico del ser y de sí mismo.

La crítica de la razón que demanda su estado actual de crisis tiene que ser diferente de las que se han sucedido en su historia. Tradicionalmente, la crítica se lleva a cabo para discernir entre el error y la verdad. Ambos son productos de una misma razón. Ahora está obligada la filosofía a emprender una crítica de las dos razones: desde la razón de verdad, tiene que discriminarse entre la verdad y la utilidad, la cual ha pasado a ser gobernada por una razón nueva y necesaria, que es la razón de fuerza mayor.

Capítulo Octavo

LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA

El hombre-medida: ética y política

§ 44

¿Qué es el hombre: τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος?[19] Ha llegado el momento en que la preocupación del hombre por sí mismo se expresa en los términos de una pregunta sobre su ser, y en que la filosofía equipara esta pregunta con la que parecía ocupar el rango principal: τὶ τὸ ὄν, qué es el ser.

Platón ha proclamado en el *Sofista* la necesidad de precisar el significado de "ser",[20] e indica que esta precisión tiene que ser "enfática". La palabra énfasis viene del verbo griego ἐμφανίζω, que significa manifestar. De hecho, el ser mismo es enfático, sin necesidad de nuestra manifestación. Advierte Platón que todos estamos familiarizados con el ser, y creemos comprenderlo. Sin embargo, añade, ahora nos deja en situación perpleja o aporética. Más tarde, Aristóteles emplea esa misma palabra que expresa la aporía del ser, cuando reitera la pregunta platónica: "la cuestión que fue antes debatida, que lo es ahora, y siempre lo será, y que ahora nos tiene perplejos: qué es ser".[21] El ser es enfático y a la vez aporético: sigue siendo una incógnita, a pesar de que es manifiesto.

Ocurre con el ser lo mismo que con la verdad. Dice Aristóteles que "la filosofía es la ciencia de la verdad", y añade que la teoría de la verdad es lo más fácil, pero también lo más difícil. La verdad figura entre las cosas que, por su naturaleza misma, son las más patentes de todas: es como la puerta del proverbio, que a nadie pasa desapercibida.[22] Sin embargo, la cuestión de la verdad tiene que ser investigada.

Cosa parecida sucede también con el tema del hombre. Ya Heráclito nos había prevenido al respecto, cuando afirmaba que los

19 Platón, *Teeteto,* 174b.

20 244a.

21 *Metafísica* VII, 1028b.

22 *Metafísica* II, 993a-b. Sobre el proverbio al que alude Aristóteles, véase el *Corpus Paroemiographorum Graecum,* de Gotinga, 1839-51; II 678.

límites del hombre, o sea de su alma, son inalcanzables, "tan honda es su razón".[23] A pesar de esta hondura, todo el mundo sabe lo que es ser hombre. Lo difícil es hallar la razón de ser. Y hay que buscarla, porque desde luego "el alma tiene su propia razón" (logos). Acaso la dificultad estriba en que el alma, o sea el hombre, es un ser que experimenta incremento: αὔξησις.[24] Ésta es una idea decisiva, en cuanto al ser y en cuanto al enfoque de la investigación. "Yo me investigué a mí mismo", dice Heráclito.[25] Desde este momento, y a medida que la ciencia se desarrolla, la palabra investigación, ζήτησις, sustituye a la palabra ἱστορίη, empleada originalmente para designar el trabajo de la filosofía.

Platón confirma la misma idea de Heráclito en el *Teeteto,* cuando sostiene que la pregunta que interroga sobre el ser del hombre es el tema del quehacer (πραγματεία) y de la investigación (ζήτησις) que adopta el filósofo como propios de su vocación.[26] De lo que se trata es de indagar la physis del hombre, y precisar en qué se distingue de la physis de otros entes, tanto por lo que se refiere a su acción como a su pasión: ποιεῖν καὶ πάσχειν.

No podemos dejar que pase sin advertencia la relación de concordancia de esta póiesis, que aquí aparece expresamente inserta en el tema del hombre, con la idea heracliteana del incremento del ser, y con la otra idea capital que habíamos encontrado en Demócrito, según la cual la physis del hombre es meta-física: es él mismo quien la forma.[27] Estas dos ideas presocráticas son los preliminares de la nueva "física" requerida por el problema del hombre. En verdad, el hombre no ha sido problema para la filosofía, *en cuanto a su ser,* sino hasta el momento en que Platón lo conecta con el problema del ser en general. Entonces aparece por vez primera una auténtica ciencia del hombre, y se inicia la tradi-

[23] B 45.

[24] B 115. Cf., el fragmento B 33 de Demócrito, citado en la nota 12 del Capítulo anterior.

[25] B 101.

[26] *Teeteto,* 174b. La orientación ontológica del tema del hombre se descubre ya en el *Alcibiades.* El subtítulo de esa obra juvenil es, en efecto: "Sobre la physis del hombre". En cuanto al quehacer propio de la filosofía, la definición del *Teeteto* se inserta justamente en el pasaje donde Platón caracteriza la figura social del filósofo, recogiendo y comentando las burlas de que ha sido objeto desde Tales, por razón de sus perplejidades, de su falta de experiencia, de su torpeza y su ridiculez.

[27] Demócrito, B 33. Véase el *Cratilo,* 386e sig., donde Platón insiste en que la praxis (o sea las acciones: πράξεις) es una forma de ser: εἶδος τῶν ὄντων. Cf. *Teeteto,* 155e.

ción filosófica de las ideas del hombre elaboradas por la filosofía dentro de un plan integral de teoría.

¿Cómo se produce, y a qué se debe, esta conjunción de los dos problemas? La ocasión no se presenta súbitamente, y el itinerario de la explicación tiene que mantenerse apegado a los textos. Si la cuestión no ha sido examinada por la filosofía posterior, incluyendo la contemporánea, no es porque falten en la obra platónica las declaraciones más inequívocas y reiteradas sobre la tarea propia de la filosofía, sobre la capitalidad ontológica del problema del hombre, y sobre la relación de la physis humana con la praxis y la póiesis. Es indudable que esas declaraciones debieran resaltar, hoy más que nunca, porque constituyen en conjunto la primera teoría científica de la praxis.

En el *Filebo*, Platón observa que la ciencia no queda completa cuando se puede dar razón del círculo en sí y de la esfera divina, si entre tanto seguimos ignorando lo relativo a nuestro círculo y a la esfera humana. Incluso para edificar una casa es preciso aplicar otras reglas, y saber algo más de lo que dicen aquellas disciplinas.[28] Es en ese texto donde las ciencias abstractas reciben el título de πρώτας, las primeras, porque tratan de lo que es en sí.[29] Habrá que averiguar cuál es el ser en sí del hombre. Pero en el *Filebo*, como en otros diálogos, Platón discurre sobre los preliminares. Lo que se busca ahí es más bien un orden razonable de lo humano, en el aspecto existencial; una τέχνη que no será tan firme como la otra, la que da razón del ser, pero que es igualmente necesaria "si queremos encontrar el camino que nos lleva a casa", dice literalmente Platón. Ésta es la meta. Si la filosofía puede hablar de un camino que nos permita llegar a nosotros mismos, es porque el hombre se ha extraviado en su propio círculo y ha perdido esa mismidad.

Platón no piensa que el extravío se deba sólo a sucesos exteriores. Tampoco cree que lo exterior sea ajeno a las motivaciones de la indagación. Desde luego, no bastarían las reflexiones de una sophía que se aplicara sin método a lo que ocurre en la vida humana. El método de la reflexión existencial muestra el ὁδός o camino de una recuperación que ha de pasar por la ontología. Pues, en efecto, si el hombre ha perdido el camino hacia sí mismo, es porque también ha perdido el camino hacia el ser. Esto podía resultar inesperado en aquel tiempo, y todavía puede parecerlo hoy.

[28] 62a sigs.

[29] De ahí recoge sin duda esta palabra Aristóteles cuando llama a la teoría del ser ἡ πρώτη φιλοσοφία: la ciencia primera.

La conjunción entre vida y teoría se comprobará enseguida, pero desde ahora debe quedar claro que la relación entre los dos problemas del ser no la inventa la filosofía: se la encuentra y se le impone.

Podía preverse que la tarea titular de la filosofía, concebida como una indagación sobre la naturaleza, llegaría a un momento en que habría de ampliar su campo: después de ocuparse de la physis natural, abarcaría la naturaleza o physis de lo humano. Pero algo nos permite sospechar que ésta no fue una simple ampliación del campo, consecuencia de un espontáneo desarrollo interno de la ciencia. Más bien tomó la forma de una restricción.

La restricción es manifiesta en la idea directriz del método. Ante la diversidad de las cosas, la investigación originaria de la filosofía busca un principio de unidad: un elemento común que permita afirmar que *todo* es básicamente lo mismo. Lo cual, si es cierto en cuanto al ser, es inexacto en cuanto a la physis. La unidad y comunidad del ser es evidencia primaria; pero también es evidente la diversidad "física" de la realidad: no todo lo real es físico. Los presocráticos pueden pensar que las cosas físicas tienen una physis común: su diversidad no es irreductible. Esta hipótesis bien fundada la sostiene todavía la ciencia natural en nuestros días. En cambio, al iniciarse la fisio-logía de lo humano, el propósito de la indagación es confirmar conceptualmente la diferencia ya declarada entre esta physis y la otra.

De este modo queda mermada la universalidad del principio físico: no *todas* las cosas son uno, en cuanto a su constitución y su función. Lo que ahora resalta es la dualidad. La comunidad de todas las existencias en el ser tiene que establecerse partiendo de esta evidencia: que hay dos formas de ser, y que cada una tiene sus propias categorías "físicas".

El hombre es un ser aparte. La ciencia del ser natural no puede dar razón de un ser cuya physis es meta-física por razón de su póiesis, y por el consiguiente incremento de su ser en la existencia. El examen de este ser ha de quedar incluido en la ciencia prima, donde se fundan las distinciones ontológicas. Pero, además de este requerimiento metodológico, la primacía ontológica del hombre es manifiesta, por cuanto él es el ser que da razón del ser: es el ser que habla, y este quehacer lo distingue de las demás especies de ser.

La gradación de nivel en las ciencias va quedando señalada a medida que se acusan las diferencias en la physis. Platón emplea todavía en su edad madura la palabra physis para hablar del ser

del hombre. Pero este término caerá en desuso en el dominio de la ciencia primera, cuando resalta la inexistencia de una comunidad física entre lo humano y lo natural. Lo físico es lo que ahora va a quedar separado, y con esto se plantea el persistente problema de las relaciones ontológicas entre las dos formas; pues, si bien la comunidad física del hombre con la naturaleza implicaría que el ser del hombre es meramente natural, en cambio tiene que establecerse la unidad funcional, *en el hombre mismo,* de su forma meta-física de ser con la naturaleza que es parte de su constitución.

Debemos evitar que nuestros conceptos se introduzcan subrepticiamente en la interpretación de la filosofía antigua, atribuyéndole más de lo que pudo decir. La filosofía griega no desenvolvió en un cuerpo sistemático de teoría la idea del hombre como ser metafísico: como un ser que ha de formar su propio ser, y que se distingue de los demás por la virtud formativa de su quehacer. Este cuerpo de teoría hubiera sido la primera ontología de la historia.

Pero las ideas germinales de esa ontología se encuentran en Platón. Su distinción precisa entre la praxis y las otras formas de cambio es capital para cualquier posible teoría del devenir histórico. Lo que falta es justamente la visión de este devenir. La praxis platónica es un dinamismo localizado en el presente individual y comunitario. Era preciso convertir a la comunidad misma en sujeto de una praxis que trasciende la actualidad. Esta conversión estaba reservada para la filosofía moderna.

Por lo mismo, la ontología moderna del hombre y de la historia, y los análisis existenciales, no resultan plenamente comprensibles sin una referencia a los antecedentes platónicos. Las disquisiciones del *Filebo,* y también del *Gorgias,* llevan el propósito de señalar la diferencia ontológica entre naturaleza y vida humana, y extraen esta diferenciación de un examen de las situaciones concretas. Es en éstas donde se muestra que el hombre es lo que es por la manera como se comporta, o sea por "su acción y su pasión". Lo sobreentendido es que su physis es su póiesis. No es menester que se diga en estos términos. La póiesis es la praxis en el modo de la producción. En rigor, toda acción práctica es productiva: el producto es el ser mismo del practicante. Si a la idea de *formación* se añade la de *evolución,* el resultado es una filosofía del ser histórico.

En cambio, la reflexión existencial y ontológica sobre la praxis llevó a Platón, inevitablemente, al tema del ethos. Éste es el que no ha quedado bien inscrito en las modernas teorías de la historia. Algo sucedió, en la filosofía griega y fuera de ella, que podría ex-

plicar la agrupación temática de alto nivel entre el ser, el hombre y el ethos.

¿Por qué se planteó la cuestión del ethos en términos de ontología? Desde el punto de vista de la moderna teoría de la historia, ese planteamiento antiguo serviría para confirmar que el quehacer de la filosofía era pensar el mundo, en vez de cambiarlo. Para el hombre moderno, sobre todo desde el siglo XIX, el factor ético queda involucrado, cuando más, en el designio pragmático del pensamiento. Pero la filosofía nunca se ha limitado a pensar el mundo: pensarlo es transformarlo. El mundo es creación del hombre: es resultado de su póiesis, y se constituye como sistema de las relaciones vitales del yo con el no-yo. La presencia activa de la filosofía cambia las modalidades de esas relaciones desde la propia base vital.

Ésta es la consecuencia expansiva que se produce al introducir en la vida la forma de relación con el ser que es el pensar de verdad. El régimen de la verdad cambia más profundamente el mundo que cualquiera de los cambios políticos que se suceden en la Grecia durante el siglo V. Ese cambio es radical y perdurable porque no depende de la dirección doctrinal del filósofo. Por el contrario, un cambio pragmático, como es un nuevo régimen político, sólo puede cambiar el mundo en tanto que imponga alteraciones en la forma de relacionarse el hombre con todo lo que no es él. Para obtener ese resultado total, la política ha de ser totalitaria. Pero el resultado que se desea obtener, que es el cambio del mundo, no se deberá al contenido ideológico de la política, sino a la acción gubernativa. Esta acción puede incluso ser totalitaria sin apoyarse en una ideología específica. También pueden ser equiparables los mundos de dos comunidades regidas por ideologías contrapuestas. Lo cual permite pensar que un cambio en el mundo, si es radical, no se produce por acción externa, sino por una mutación interna en ese productor de mundos históricos que es el hombre.

También sintió Platón el anhelo de aplicar prácticamente su teoría de la praxis. No se requería esa tentación pragmática para que resaltara la conexión indisoluble entre la filosofía y la vida. Según el criterio moderno, lo más moderno del pensamiento platónico estaría en la *República;* lo más moderno de su acción sería la aventura política en Siracusa. De hecho, lo que hoy resalta en esos dos intentos de convertir en realidad práctica el proyecto de un estado ideal, es justamente su carácter efímero y su total carencia de virtualidades en el mundo moderno. En cambio, el otro intento,

que es el de establecer el fundamento ontológico de la praxis, contiene una enseñanza permanente, para la filosofía y para la vida misma. No fue una acción *meramente* teórica, sino algo que respondía a una transformación del mundo griego, y que orientó esa transformación.

Las indagaciones de la filosofía sobre la praxis no toman la forma de un sistema práctico de conducta. Esto es manifiesto en Sócrates. Incluso en Platón, los proyectos normativos para el individuo y para el orden comunitario, que tanto abundan en sus escritos, son derivados y presuponen la preocupación por la índole especial de un ser cuya existencia, en tanto que es práctica, es cualificable. Los motivos de esa preocupación son los que deben investigarse ahora, porque de su concreción en un momento histórico se desprende también una enseñanza que trasciende ese momento.

Un fenómeno ajeno a la filosofía vino a alterar su curso, por primera vez en su breve recorrido. La influencia no fue directa e ideológica. La filosofía tuvo que adoptar como objeto de reflexión un hecho nuevo que invalidaba ciertos presupuestos implícitos. El hecho es que el cosmos político, concebido como el orden de la praxis, había revelado su insuficiencia *práctica*. Fue necesario reconstruir el cosmos humano con conceptos de teoría, y no con puras medidas prácticas. La crisis de la ley, como principio racional de la coexistencia, ocurre justamente en un momento en que la evolución política favorece la expansión de las actividades prácticas. Pero resultaba que la ley no podía considerarse principio suficiente, y que la praxis no se funda a sí misma. Esta literal anarquía reclamaba la atención de la filosofía; no sólo porque era urgente encontrar el fundamento de la comunidad, sino porque la crisis comprometía a la filosofía en su propio fundamento.

En efecto: los filósofos que adoptan el vocabulario del derecho y la política, no procuran tan sólo resolver con estas prestaciones las dificultades lingüísticas de una nueva forma de expresión. Ellos adoptan el cosmos humano como modelo del cosmos natural. Hablando de los excesos que cometen los contrarios, unos contra otros alternativamente, Anaximandro emplea la palabra ἀδικία, injusticia, para designar el abuso; a la retribución o compensación, que corre a cargo del tiempo, la llama δίκη, justicia. Es justicia que la aurora compense el exceso de oscuridad de la noche; que el frío invernal pague una retribución con la llegada del calor veraniego. La unidad del proceso no se desintegra por la oposición de los contrarios. Pero si la forma de compensación o de equilibrio se

llama justicia, es porque el filósofo tiene presente que la justicia es principio inmanente del cosmos humano.

De parecido modo, la filosofía recurrirá más tarde a la palabra αἰτία, que significa acusación o culpabilidad, para denominar la causa: el antecedente productor de algo. Volviendo a sus orígenes jurídicos, la causa todavía se emplea en lenguaje forense, y designa el litigio o el proceso criminal. También adopta la filosofía el término κατηγορία, que significa primitivamente imputación o denuncia, como título de las palabras mayores que expresan los atributos del ser: que le atribuyen unas ciertas propiedades.

La idea de un orden inmanente en la vida, que se mantiene por debajo de los conflictos, opera implícitamente en todas esas adopciones terminológicas. ¿Qué va a ocurrir cuando los hechos prueben que esa idea era infundada? Los sucesos no van a desautorizar la terminología filosófica, puesto que el orden natural sí es inalterable; pero impondrán un severo examen de las concepciones vitales que esos términos representaban.

La filosofía pudo aceptar el cosmos humano tal como se ofrecía, mientras la vida política y jurídica se desenvolvió en la comunidad sobre un fundamento que se daba por descontado, sin necesidad de examen. La existencia de este fundamento se reveló cuando hizo crisis. Pero el problema del fundamento de la política no es un problema político. La solución de la crisis práctica tenía que buscarse en otro nivel de la existencia: el de la indagación teórica que corresponde a la filosofía.

En el lapso de un siglo que va de mediados del v a mediados del iv, el auge de la praxis representa una crisis de la misma praxis, especialmente en Atenas. Paralelamente, se va normalizando la presencia de una forma de praxis diferente: el ejercicio de un saber de verdad que no produce utilidades prácticas. La coexistencia armónica de esas dos formas de vida depende de que cada una de ellas se desenvuelva sin una crisis que comprometa su fundamento. Ante la crisis política, la filosofía no puede justificar su presencia con los puros actos de pensar desinteresado. Tiene que dilucidar la forma de las vidas que corresponden a las diversas especies de praxis, empezando por la propia. Esta tarea de recapacitación envuelve el tema de un fundamento de comunidad que, por ser total y unitario, resulta más radical que el fundamento de la ley. La radicalidad no es una pretensión del filósofo. La crisis ha revelado que la praxis política no está bien asentada en la política; o sea que la política no es la razón final de la polis, y requiere ella misma un principio comunitario que la trascienda.

La instauración de la ética, entendida como racionalización de la praxis, viene a compensar la deficiencia de la política. Correlativamente, la ontología del hombre permitía consolidar la ἀνθρωπίνη σοφία, la vieja sabiduría humana que se había acumulado sin apoyo de la ciencia. El resultado fue que, desde Grecia, lo que se llama conciencia política ya no puede considerarse meramente política. Los cambios de régimen, las nuevas políticas, pueden tener una justificación pragmática. Su justificación final no la encuentran en sí mismas. Esta carencia se acusa en situaciones de crisis del fundamento, con el empeño que pone cada política en presentarse como fundamental. El conflicto entre ética y política ocurre muchas veces, como un incidente en la existencia individual y en la colectiva. El conflicto es radical cuando la política pretende ser ella misma radical: cuando asume esa misión que no le incumbe, que es la de formular la idea del hombre. La relación entre la teoría del ser del hombre y la del ethos, por un lado, y la política por el otro lado, es la que se establece entre lo fundamental y lo fundado.

§ 45

La crisis del cosmos político se revela con singular agudeza en el proceso de Sócrates. Ciertos antecedentes habían demostrado que los ciudadanos de Atenas podían mostrarse más celosos en proteger la seguridad interna del estado que en respetar la libertad de pensamiento. Podía discutirse la corrección de cada medida represiva, pero se aceptaba implícitamente el principio de seguridad. Y quizás porque ninguna de esas medidas llegó al extremo de una sentencia de muerte, la filosofía no se había sentido estimulada a plantear en sus propios términos el problema de las relaciones entre el orden político y el orden del saber científico. Este problema envolvía el de las relaciones del individuo con la comunidad.

Platón dice en el *Sofista* que la dialéctica, o sea la ciencia que después se llamará metafísica, es la ciencia de los hombres libres.[30] ¿En qué orden se inscribe esta libertad? El texto no lo precisa. Pudiera ser la libertad de pensar, que el hombre reclama como derecho de ciudadanía; pudiera ser la libertad como propiedad del ser, que el hombre alcanza con el pensamiento: la que es

[30] 253c.

independiente de los derechos cívicos, e invulnerable a las represiones. Hemos de recordar que el conocimiento científico, según observa Platón en el mismo lugar, es una especie de póiesis: τὸ γιγνώσκειν ποιεῖν τι.[31] ¿Puede la praxis política interferir con esa libertad poiética?

En todo caso, la muerte de Sócrates fue un suceso político que no tenía antecedentes: nadie había sido ejecutado por su condición de filósofo. El hecho fue relevante no sólo porque la cualidad humana del condenado contrastaba con la desmesura de la sentencia, sino porque esta desmesura se había producido dentro de la más estricta legalidad. Era concebible que lo desmedido fuese la ley, y no su aplicación; pero no una ley determinada, sino el orden mismo de la legalidad. Se podía condenar en justicia al hombre justo. Esta posibilidad repercutía en un nivel más hondo que el de la sensibilidad agraviada: era un escándalo para la razón. Porque la legalidad es obra de razón, y sin embargo no ofrecía garantía de racionalidad final.

Parecía que Sócrates, al rechazar la oportunidad que se le ofreció de evadirse, aceptaba la muerte con la intención de legar a la filosofía un problema nuevo e insoslayable. Si el nomos no es fundamento efectivo del cosmos humano, esta anomía latente en la racionalidad jurídica y política deja abierta la cuestión radical del fundamento de razón en la coexistencia humana. Hay que evitar que la anomía, la cual siempre es posible como flaqueza humana, degenere en una total acosmía: que la deficiencia inherente a la legalidad invalide la idea misma de un cosmos político, y que la comunidad se desenvuelva sobre un fondo irracional. Pero ¿ante qué tribunal de la razón tiene que responder la razón de estado? O sea: ¿en qué parte del ser humano reside la facultad de someter a juicio los juicios legales?

La cuestión es nueva, y su simple planteamiento representa para todos los hombres, desde entonces, el hallazgo de una dimensión de su ser. La facultad suprema se ejercita ya en la pregunta: en el acto de someter a interrogación el fundamento de la vida activa. Porque esa facultad de juicio es ella misma de índole práctica; se ejerce ante unos sucesos concretos, aunque rebasa el orden de la praxis concebido como el cosmos político. Pero, como todo lo que puede hacer el hombre se integra en el mundo comunitario, la nueva cuestión que plantea la filosofía cambia ese mundo, en el momento mismo en que parece sustraerse a la política. Los

[31] 248d-e.

límites del mundo político se había creído que estaban establecidos para siempre por la ley. Más allá de la ley, la razón ordenadora no ofrecía nada. Más allá sólo estaba el desorden; lo cual implicaba que el orden estaba enteramente incluido en la ley. El hombre podía definirse como animal político.

La definición, implícita en el comportamiento de los griegos, era certera, pero se reveló incompleta. La razón que versa *sobre* la praxis es superior a la que se ejercita *en* la praxis. Justamente porque la ley es obra de razón, el ser racional que es el hombre debe concebirse como ser-filósofo. Cuando Platón, en la *República,* asigna al filósofo una misión política, no pretende en verdad que el gremio de los filósofos releve a los políticos en la función de gobierno. Indica más bien que el político tiene que ser filósofo, en alguna medida, puesto que la política no es la medida última de la convivencia humana. La crisis de la ley en la sentencia de Sócrates permitió a Platón desenvolver la idea del hombre como ser-filósofo, que ya se desprendía del método socrático, pero que no había podido tomar forma teórica mientras el propio Sócrates seguía con vida. Había que reforzar el principio de la ley, y esto no se lograría si este principio no se asentaba sobre otro que lo rebasara. Había que demostrar que hay en el hombre algo más de lo que importa la idea de su ser como animal político.

El escándalo en la muerte de Sócrates no hubiera tenido la virtud de un legado para la posteridad, si hubiera sido una mera reacción subjetiva y afectiva: la memoria respetuosa del que fue un hombre bueno, la mala conciencia de una comunidad que se dejó extraviar. Al revés: los extravíos que se han sucedido en la historia interminablemente sirvieron como casos de ilustración del problema filosófico, nunca resuelto en la praxis política, de las relaciones entre esta praxis y la verdad libre. Fue la razón, más que el sentimiento, la que se sintió alterada, y le correspondía a ella, en la praxis filosófica del pensamiento de verdad, establecer la sede de aquél juicio final al que deben someterse la política y la legalidad.

No siempre nos detenemos a examinar, aunque resalta como simple cuestión de volumen, el hecho de que el mayor número de las páginas de Platón están dedicadas a lo que parece el tema político, es decir, a la investigación de las relaciones inter-individuales y a los vínculos de la comunidad. Esta desproporción cuantitativa entre lo que se considera meramente político y lo que sería pura teoría, suele explicarse por razones caracterológicas y biográficas. Dichas razones son extrínsecas y contingentes; no toman en cuenta

la forzosa vinculación, revelada por la muerte de Sócrates, entre el problema de la comunidad y la definición del quehacer propio de la filosofía, como ciencia del ser y el conocer. Aunque no quedase legalmente prohibido el ejercicio de la razón de verdad, como ha sucedido tantas veces en la historia, la muerte de *un* hombre, que fue legalmente condenado por filósofo, representa un peligro de muerte para la propia filosofía. Su normalidad comunitaria no estaba, ni está nunca, plenamente asegurada, como lo estaban las otras vocaciones. Era menester que la filosofía pusiese a la política en su lugar, si quería salvarse a sí misma.

El nexo entre política y ciencia iba a ser el tema de la idea del hombre. El lugar de la política dependía del lugar que el hombre ocupara en el mundo. El hombre capaz de discurrir con el logos de verdad había ampliado la dimensión de su mundo, al incrementar su potencia de ser. El griego que presenció la incorporación de la filosofía en su mundo establecido, vivía entre tanto, sin reflexionar sobre ello, seguro de haber alcanzado los límites de su ser y de su mundo con el logos político. No percibía que todos los hombres, y no solamente los filósofos, quedaban transformados por esa capacidad de situarse, con la práctica del pensamiento sobre el ser, más allá del nivel existencial que corresponde a las medias verdades de la praxis práctica. Al producirse la crisis del logos político, la filosofía tuvo que revelarle al hombre explícitamente que su naturaleza, más que la de un ser-político, es la de un ser-filosófico. Esta idea del hombre Sócrates la expone interrogando, y Platón la expone interrogando y respondiendo: el hombre, *todo hombre,* es el ser que ha de existir preguntando sobre el qué de cada cosa, y por encima de todas las cosas sobre sí mismo.

Poner la política en su lugar no era, según Platón, hacer simplemente teoría de lo político. Implicaba una transformación del mundo establecido. Sin el análisis de la política no era posible justificar la presencia en la polis de la filosofía como vocación impráctica. Todo dependía, naturalmente, de que la verdad fuese algo asequible y válido para todos. Pero esto fue precisamente lo que empezó a ser dudoso. La crisis de la ley y la crisis de la verdad fueron simultáneas.

Hemos venido suponiendo que algo ocurrió, dentro y fuera de la filosofía, para determinar en ella un cambio profundo: una reforma o consolidación de su fundamento, y al mismo tiempo una revolución teórica. Ocurrió algo tan perturbador como la ejecución del hombre justo. Por un lado, la propia filosofía declaró que la verdad era imposible. De acuerdo con esto, la sentencia de

Sócrates podía parecer lamentable, pero era inapelable; y no lo era en términos de derecho, sino porque la firmeza de la ley residiría en su misma contingencia: en su definitiva arbitrariedad. Por otro lado, la vida demostraba que la verdad, posible o no, era desde luego innecesaria para la praxis.

Sin embargo, la imposibilidad y la superfluidad del logos verdadero no iban a determinar el fin de la filosofía. Al contrario, en su misma privación de verdad ella encontraría su definitiva justificación vital: podría por fin incorporarse al mundo establecido, sin trastornarlo, si se convertía en un auxiliar de la praxis que no requiere verdades. La sophía y la praxis serían complementarias de una manera original y más eficaz: el logos no sería instrumento del puro saber, sino instrumento de poder. De ahí la invención y el auge de la retórica y del arte de argumentar, llamado erística. Antaño, como en cualquier año, la sofística se caracteriza por esa literal im-pureza del logos: una transposición del fundamento y de la finalidad del pensar, que es reveladora de una desesperanza en la razón de verdad.

Si nada es verdad, todo está permitido. No perturban a la comunidad los maestros del arte retórico y del arte polémico, cuyas enseñanzas son provechosas. Lo perturbador es el supuesto en que descansaba el uso de tales artes. Este supuesto está expreso justamente en la obra de los sofistas más eminentes y respetables. Los charlatanes y los que embaucan con sus juegos de palabras son los más inofensivos. Y a pesar de esto, los eminentes también produjeron un beneficio imprevisto. Gracias a ellos, la filosofía, que es una vocación crítica, descubre que también ella puede entrar en crisis.

Esta posibilidad abrió a la filosofía un nuevo quehacer: el de justificarse ante sí misma, como proveedora de verdades, para así justificarse políticamente, es decir, ante el hombre común. Pues la verdad es cosa muy delicada: la crisis de la filosofía no la atañe a ella sola. Era patente que la verdad es algo más que un hallazgo intelectual. La verdad del logos verdadero trasciende el logos de la proposición en que se expresa. La vida humana es distinta cuando *la intención de verdad* que es inherente al logos racional está justificada comunitariamente.

En la misma experiencia común podía comprobar esto el filósofo. Ni siquiera el hombre práctico admitiría sin recelo, como verdad práctica, la proposición donde se afirma que todo está permitido. La arbitrariedad, cuando es ajena, nadie la acepta. Sin embargo, el hombre práctico tampoco advertiría, si nadie se lo

dice, que esa peligrosa universalización de la arbitrariedad es consecuencia indefectible de una crisis de la filosofía, es decir, una crisis de la razón de verdad.

Si no se restablece la verdad, los límites de lo permitido son inciertos. Es la filosofía la que ha descubierto que la praxis no se regula a sí misma; y lo ha descubierto cuando una tendencia suya, desviada de la verdad, se orienta hacia el servicio práctico. No basta, pues, que los hombres con buenas intenciones rechacen el desenfreno y recomienden una vida mesurada; ni siquiera que prediquen con el ejemplo propio. Es necesaria la ciencia para demostrar que la mejor intención, que es la intención de verdad, es de todos y para todos. Pues, en efecto, la idea de que la verdad es *mi* verdad era una idea filosófica: no era una opinión vulgar. La urgencia de reformar la filosofía era apremiante. Las consecuencias también fueron sintomáticas: el hombre práctico, que no aspira a la verdad, sino que quiere tenerla, le rinde tributo todavía de este modo: aspira al consenso, y queda decepcionado cuando el filósofo invalida esa aspiración personal.

Fue un sofista, que entonces significaba un sabio, quien pudo afirmar que "el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son".[32] Antes que la expusiera Platón, encontramos en Protágoras la reunión del tema del ser y el conocer con el tema de la praxis, mediante la idea del hombre. Porque el sofista no dice solamente que el hombre es la medida de todas "las cosas". La vaguedad de esas χρήματα daría a su afirmación un significado reducido a lo chrematístico, o sea a lo práctico. Pero dice que es la medida del ser y del no no-ser. Todo se junta y hay que empezar de nuevo.

Hay que abordar conjuntamente el ser, el conocer, el hacer, y el ser que conoce y que hace. El hombre práctico entiende lo que es ser medida de las cosas; lo que no entiende es la medida del ser. De la formulación de Protágoras, sólo tuvo acogida la primera parte; pero las dos van unidas, y la otra es la fundamental. La praxis se libra de restricciones cuando la episteme se muestra incapacitada para dar una razón de verdad sobre el ser. En la empresa de reforma de la filosofía, la prominencia de la pregunta sobre el ser viene impuesta, a la vez, desde adentro y desde afuera. Esto muestra que la razón no pudo nunca ser más vital que en las más abstractas meditaciones platónicas sobre el ser.

Ya aprendimos que la filosofía nace definiéndose a sí misma.

[32] Protágoras, *La verdad, o refutaciones,* en Platón, *Teeteto,* 152a; *cf.* 166d. La misma versión en Sexto Empírico, *Contra los matemáticos,* VII 60.

Esta auto-conciencia toma la forma de una permanente auto-crítica. Sólo desde la filosofía se pueden criticar las obras del pensamiento de verdad; al mismo tiempo, este pensamiento ha de permanecer críticamente vigilante respecto de la fidelidad al principio vocacional. Pues bien: cuando ya se estaba consolidando este principio de vida, la crisis de la verdad vino a comprometerlo. Porque el alcance de la crisis no era sólo doctrinal: parecía que la praxis filosófica podía criticarse desde afuera, en nombre de una praxis diferente. ¿Por qué se involucraba la idea del hombre en esa negación de la posibilidad de la ciencia? Lo que se negaba realmente es que la verdad sea un vínculo comunitario. El hombre que es la medida de todas las cosas tendría otras potencias vitales más efectivas que la intención de verdad.

La única fuerza cohesiva sería la voluntad de poder.[33] Desde Grecia, la doctrina del poder ha pretendido apoyarse en los hechos. Sin duda, una vez que entran en liza dos fuerzas opuestas, la más poderosa derrota a la más débil. Pero esto no asegura la fuerza de la doctrina. Hay que distinguir varias formas del poder, y averiguar cuáles son auténticamente cohesivas.

Si el poder fuera unívoco, no se explicaría el hecho, que en modo alguno es insólito, de la victoria del bando aparentemente débil. En todo caso, el poder, considerado como pura fuerza de voluntad, puede imponerse, pero su cohesión no es orgánica o constituyente, sino ocasional y discontinua. El principio del poder voluntario excluye, sin previo examen, la hipótesis de que la comunidad como tal posea su propia fuerza cohesiva, como todas las unidades orgánicas. Además, como es sabido, aquella teoría del poder crea el problema de la relación entre el poder y el deber. Este problema queda resuelto por eliminación cuando el poder se identifica con la fuerza natural. Esta es la tesis del personaje Calicles en el *Gorgias* de Platón. La cohesión en la comunidad no se produciría por el acto de una voluntad predominante, sino por una especie de selección natural: por la operación de una ley indefectible que implantaría el orden mediante el automático dominio de los fuertes. La vida política sería, pues, básicamente, vida natural. La physis poderosa estaría desigualmente distribuida entre los hombres; la ley sería el recurso defensivo, e ineficaz, de los débiles.

Lo que no queda explicado es la necesidad, ni siquiera la posibilidad, de algo que sería más impotente aún que la ley, a saber, la

[33] El poder: δύναμις, κράτος. Véanse estos términos en el *Gorgias*, 466b y 483d-e, respectivamente.

teoría del poder natural: por ser superflua, ésta sería más desinteresada que cualquier otra. Pero con ella, el llamado humanismo de los sofistas consigue deshumanizar la política, eliminando la diferencia entre el orden físico y el orden humano. Esta diferencia la mantenía precisamente la ley, antes de que la fundamentara la ontología. Era necesario, pues, salvar la ley en la misma operación filosófica que ponía al descubierto su insuficiencia.

Al mismo tiempo, se superaba la crisis de la sofística. La fundamentación de la vida política no podía confiarse al logos político, perfeccionado por la retórica y la erística. Los sofistas, inventores de esas artes, no llegaron nunca a explicar en virtud de qué opera el logos como un efectivo instrumento de poder. El hecho de esta efectividad es innegable, como lo es el hecho de que tal poderío no es "físico", sino adquirido. Ahí se descubre la clave de la explicación: resulta patente que hay varias clases de poder. El logos de verdad también es poderoso, aunque no se impone como los fenómenos naturales, ni como las decisiones voluntarias. La verdad es obra humana, y sin embargo aparece como desligada de la naturaleza, tanto de la física como la del hombre. En esto radica su virtud cohesiva, superior a la de la ley, y más aún a la de esa ἐγκράτεια, esa fuerza de dominio que convierte a la ley en un mandato del poderoso, o en una inválida defensa del impotente. La fuerza de la verdad viene del ser que en ella se manifiesta: lo que es, es como es, y esto nadie puede cambiarlo.

El acto de dar razón de la comunidad, sin ánimo de imperar en ella, no sólo explicaba los vínculos que la constituyen, sino que creaba uno nuevo, además de justificar los ya existentes. Que el poder es potente, es algo que no requiere *explicación*. Lo que requiere el ejercicio del poder es una *justificación*: la que no le proporciona la teoría del poder. La ciencia de la comunidad no puede pasar por alto el dato de la vida humana que es la invencible exigencia de justificación. De hecho, el cosmos político se había constituido como un sistema de justificaciones de la praxis, o sea como un sistema jurídico. Había que buscar la justificación de ese mismo orden comunitario para impedir la anarquía. La comunidad griega está en crisis, como cualquier otra en cualquier tiempo, cuando no está educada para percibir que ella es y ha de ser algo más que una trama de acciones y reacciones prácticas. La filosofía cumple esta misión educadora.

En la situación sofística, las dos caras de la crisis aparecen reunidas. Que el hombre es la medida de todas las cosas no significa que la humanidad está en el centro del universo; significa que

cada hombre posee su medida propia, intransferible e inconmensurable. El humanismo sofístico no es como una doctrina antropomórfica: es la doctrina anárquica del individualismo. Si no hay comunidad de la medida, la comunidad como tal carece de fundamento. Esta carencia se refiere patentemente a la praxis, pero también se refiere al ser. La verdad es comunitaria porque es la medida común del conocimiento.

La interdependencia entre la verdad y praxis la revelan paradójicamente los sofistas con su pragmatismo. Platón se limita a mostrar que el pragmatismo no es solución, sino el aspecto vital de una crisis teórica. La solución teórica puede ser guía para salir de la crisis vital, y de este modo se precisa la interdependencia entre praxis y teoría. Pero no es necesario forzar los textos platónicos para que resalte ese problema dual, que no pierde actualidad. La historia confirma reiteradamente que la estabilidad política se hace precaria cuando la verdad está en crisis.

El conocimiento racional y verdadero del ser depende de que el ser mismo sea racional: que su razón de ser sea independiente de la visión o medida individual. Y es una cuestión de hecho, no de pura teoría, que el hombre no puede estar sometido a un principio común, en esa parte de su existencia que ocupa el pensamiento racional, mientras en la otra parte, que es la de su actividad práctica, se erige en medida de sí mismo y de todos los demás. Platón entendió a Protágoras mejor que quienes lo ensalzaban: advirtió que las dos frases en que se formula su idea del hombre como medida constituyen una unidad vitalmente indesglosable.

Respecto de la ciencia, la comunidad de la medida se cifra en lo que hoy llamamos objetividad. Este término designa una condición básica del conocimiento verdadero. La objetividad es básica justamente porque *no* garantiza la verdad; sólo condiciona la disposición del conocimiento. La objetividad puede y debe establecerse como un requerimiento metodológico porque es, ante todo, un requerimiento ético. La objetividad se inscribe originariamente en el ethos vocacional de la ciencia. El método impone una reducción completa de la subjetividad por razones que parecen meramente técnicas; pero si no se descartara previamente el punto de vista individual, quedaría comprometido el principio vocacional y racional de la ciencia. Cabe decir entonces que el individualismo irreductible del sofista, más que un error demostrable, es una falla ética. En el pensamiento sin ethos, la falta de objetividad se manifiesta como falta de solidaridad. Objetivación es comunicación.

La falta de solidaridad se transmite del dominio del pensamien-

to al pleno dominio de la comunidad. Lo que la ciencia platónica viene a indicar es que la solidaridad no es como un ideal, una solución que se busca, sino un dato del problema. Incluso la doctrina insolidaria está enclavada en los nexos comunitarios: es la respuesta a una situación y pretende influir en ella. Tiene que haber una motivación permanente e igual en todos. Para Platón, la clave de la solidaridad es la philía que, en el filósofo, anima la sophía. El significado de las palabras confirma que la philo-sophía da razón de los vínculos, al mismo tiempo que los actualiza. La sofística, por su parte, aunque ha de estar inspirada igualmente por alguna suerte de philía, como toda acción humana, no logra explicar ni producir una conexión entre el poder y la sapiencia. La llamada sapiencia del poder no es en definitiva más que una astucia en la manipulación de los medios que permiten obtenerlo y conservarlo. La philía del sofista se descubre en el hecho de que su doctrina del poder no le reporta poder a él mismo: a pesar de su egoísmo personal, su sophía del poder es desinteresada, y por esto él es todavía un filósofo.

Pero su falla es tan radical, que para remediarla había que dar un rodeo y volver a los principios. La solidaridad es un hecho, lo mismo en la ciencia que en la vida de la polis. La filosofía tenía que investigar las raíces y el significado de ese hecho, partiendo del principio de comunidad del ser, y restableciendo en su plena vigencia el principio de razón. Esta reforma de la filosofía habría de conectar con el nuevo ordenamiento ético de la vida; porque la virtud esencial de la ciencia, o sea la philía, es la misma fuerza cohesiva de la comunidad humana .

En suma: el pragmatismo se desvirtúa indirectamente; no tanto con unas argumentaciones frontales que demuestren sus efectos disolventes, sino reconociendo que las cosas tienen sus propias medidas, como había dicho ya Heráclito, con esta misma palabra μέτρα que reaparece en el texto de Protágoras.[34] El sofista estaba refutado por la ciencia "métrica" antes de manifestarse. Medida es orden objetivo, o sea cosmos; cosmos es logos, y logos es comunidad.

La palabra logos, que contenía la noción de cuenta, medida o proporción, adquiere con la filosofía un significado equivalente a la palabra taxis de Anaximandro y al métron de Heráclito. Esta

[34] Heráclito, B 30. Debe recordarse la forma métrica de la poesía en Grecia. El poeta descubre antes que el filósofo la metronomía inherente al logos. El abandono de la métrica por la poesía contemporánea, cualquiera que sea su justificación estética, no deja de relacionarse con la general anomía de la época.

razón, que sí es la medida de todas las cosas (en cuanto a su ser, y al no-ser que está implicado en su devenir), puede también recuperar su acepción cuantitativa. Esto ocurre cuando la medida alude al cálculo de los fenómenos de cambio. De hecho, la idea en germen de una física matemática se encuentra en ese pasaje de Heráclito.

Pero la adopción de un método matemático no estaba requerida para la constitución de una ciencia métrica de la physis. Aunque no toda forma de ser es cuantificable, el ser mismo es métrico, en el sentido de que la taxis es atributo visible de la realidad entera. De suerte que la razón es métrica, con matemática o sin ella. El logos de verdad parte del principio inalterable de que la medida está en el ser contemplado, y no en el sujeto que lo contempla. La física matemática no sería posible si el hombre fuese la medida del ser y del no-ser.

Cuando el orden del ser y el conocer parece ilusorio, y la vocación de verdad parece vitalmente infundada, al hombre le queda el recurso de asentar su vida en el orden práctico, fundado en el principio racional de la ley. Pero si también este principio resulta inestable y precario, entonces no le queda sino el recurso desesperado de acogerse a la única verdad que se salvaría en un régimen sin verdades: a la idea del hombre como medida del ser y del obrar. La sophía sofística es una desesperación, pues no entra en crisis con ella solamente la razón teórica, sino también la razón práctica. La praxis queda sin razón, y así sucede siempre: el principio de razón no se quebranta por partes.

En Protágoras queda implícito, pero está sobreentendido, que el hombre, en tanto que es la medida del ser, es por ello mismo la medida del hacer. Esta inferencia inevitable es lo que favorece la prosperidad de la idea sofística. Pues, de manera espontánea, cada hombre tiende a considerarse a sí mismo la medida de su existencia, el poder decisivo de sus propios actos. La desesperación no sobreviene sino cuando se difunden los efectos de la insolidaridad. El griego ha llegado a un punto en el proceso de individuación, en que resalta su facultad de autarquía. Solamente el principio soberano de la ley, que es un principio comunitario, impide que ese poder se despliegue sin medida, es decir, de acuerdo con la sola medida de cada interés individual. Pero si el principio de racionalidad es inoperante respecto del ser y el no-ser, menos eficaz todavía será en el orden de la coexistencia social. El ser político se sentirá realzado y justificado por la propia filosofía a convertirse en la medida del bien y del mal, puesto que ella misma

lo convierte en la medida de todo. La irresponsabilidad es liberadora, pero sólo de momento.

La sofística es filosofía porque es una enfermedad de la filosofía. De otro modo, Sócrates y Platón no hubieran podido oponerse a ella eficazmente. La eficacia de su acción social estaba en una dimensión distinta, acaso inalcanzable. Sin embargo, la reforma de la filosofía que ellos emprendieron trasciende el ámbito de la ciencia y tiene el sentido de una terapéutica aplicable en todo tiempo. Esta es palabra médica que emplea justamente Sócrates, cuando alude a la cura o cuidado del alma que está encomendada a la filosofía. Pues la etiología de esa enfermedad sofística no discierne tan sólo unas causas lógicas. Cuando nos preocupa averiguar qué había ocurrido en la filosofía, en el momento histórico de la sofística, esta pregunta nos conduce a otra: ¿qué había ocurrido en la política?

Cuando la filosofía recapitula y trata de establecer de nuevo su fundamento, se justifica ante la comunidad, porque la crisis no es sólo interna. Hay que rendir cuentas de la misión que ella ha de cumplir en el mundo; hay que revelar expresamente la mutación que ha provocado en el hombre la palabra de razón. Estará implicada en esta tarea una nueva idea del hombre, como ser de la verdad: como ser capaz de dar razón del ser. Al mismo tiempo, la idea del hombre requiere una nueva idea de la comunidad.

La comunidad política reclama de la filosofía su razón de ser. Esta razón es doble y unitaria: es la razón de ser de la filosofía en la comunidad, y la razón de la comunidad, porque ésta no la encuentra en sí misma. La filosofía no había reparado en este aspecto de su misión, y así se explica que pudiera emprender su curso histórico atendiendo nada más a la cuestión de la physis. Sólo cuando la sofística propuso la idea de que el hombre es por naturaleza (φύσει) un ser de poder, llegó a advertir la filosofía que su salud, y la de la comunidad, dependían de un estudio sobre la verdadera physis humana.

De ahí que el carácter de indagación que tiene esencialmente el pensamiento filosófico, resalte más aún en la forma dialéctica que toma con Sócrates y Platón. En el primero, la búsqueda es una vía de introspección, regulada por el método maiéutico. Es la búsqueda, y no el hallazgo, lo que fomenta la autarkía; pues la duda desvanece la ilusión de suficiencia que trae la idea de que cada cual es la medida de todo, y evita la desesperación que trae comprobar en la vida que esto no es cierto. La duda metódica sirve para revelar que el poder es disgregante.

De parecido modo, la búsqueda del principio radical permitirá en Platón que resalte otra vez la racionalidad de esa ley que entró en crisis. Solamente la razón puede definir la efectividad vinculatoria de la razón misma. La ley tiene su fuerza porque no es la única fuerza. En la teoría platónica de las fuerzas, elaborada para dar razón de la comunidad, se inscriben entonces, con sus nuevas acepciones filosóficas, los conceptos de philía, de areté y de dike. El amor, la virtud y la justicia no son nuevos temas de reflexión y debate, sino los factores de solidaridad, ante los cuales queda justificada la pureza vocacional del logos filosófico.

§ 46

Dos rasgos salientes de la sofística, que son el solipsismo y el ateísmo, deben considerarse ahora, no en cuanto a su importe doctrinal, sino como indicios de un cambio en las relaciones vitales del hombre.

El solipsismo fue en Grecia la expresión filosófica de un individualismo que se fue acentuando sin el apoyo de una doctrina. Los griegos del siglo v, y más que otros los atenienses, aprendieron en la praxis política que la voluntad promueve la individuación. Esta potencia es ambigua, porque también actúa como vinculatoria. Pero los vínculos voluntarios sólo se establecen entre individuos previamente diferenciados; como si el acuerdo social fuese una especie de tregua necesaria, una concesión mutua de las voluntades dispares. Esta noción de la individualidad voluntaria venía de la experiencia y quedó implícita. La filosofía griega no penetró en el tema de un principio de individuación que fuera específico de los humanos.[35] Cuando se preocupó por el problema de la comunidad, tampoco consideró que fuese la voluntad la fuerza vinculatoria radical.

Se dio naturalmente por consabido que la comunidad política presupone la pluralidad de individuos, y que ésta a su vez implica una diversificación de caracteres y de ocupaciones. Sin la diversidad, que es el dato, la comunidad no sería problema, ni en política ni en ontología. La tendencia espontánea del pensamiento estaba orientada hacia lo común. Lo común a todo lo que existe es el ser; y en cada forma de ser, lo común es la physis respectiva. Cuan-

[35] Véase al respecto la teoría de la materia en Aristóteles, especialmente la noción de materia como causa de lo accidental: *Metafísica* VII, 1027a.

do resalta lo común, quedan orilladas las diferencias individuales. Pero, si se trata de la existencia humana, la filosofía ha de modificar su dispositivo. La comunidad social no es como una physis igual en todos los individuos: es una realidad creada por ellos mismos para armonizar sus diferencias.

Lo que debe indagarse, por tanto, es el principio de la comunidad, entendida como aquella potencia que se da en los hombres y que, sin mengua de su individualidad, los mueve a establecer vínculos estables entre todos. En el eros platónico hemos encontrado esa potencia, cuya actividad sería distintiva y asociativa a la vez. Platón hubiera podido decir que el hombre concebido como medida de todas las cosas sería un hombre sin amor: un ser irremediablemente incomunicado.

Pero la comunicación es un hecho: la vida refuta el solipsismo. Esto nos hace pensar que la idea de una soledad del yo, cuando toma forma de doctrina, o es un reflejo de una crisis vital, de una transitoria corrosión de los vínculos humanos, o bien es el momento final de un problema teórico que fue planteado confusamente. El primer caso es el de Protágoras. Un ejemplo típico del segundo sería el idealismo moderno; el cual comienza con el aislamiento ontológico del *ego cogitans* en Descartes, y termina con el solipsismo de Husserl.[36]

Estas dos modalidades de solipsismo revelan los dos niveles en que puede plantearse el problema de la comunicación. Se trata en ambos de un falso problema, pero debe distinguirse su presentación en términos existenciales de su presentación ontológica. En nivel existencial, la incomunicación es menos que una metáfora: es un abuso del lenguaje. Se piensa en una comunicación defectuosa; se piensa sobre todo en la dificultad de obtener una avenencia mediante la comunicación. Pero la incomprensión entre los comunicantes es *resultado* de la eventual intercomunicación. La ausencia de comprensión es lo que se denomina incomunicación; pero si la comunicación no fuese efectiva, aunque insuficiente, no se podría hablar siquiera de una incomunicación. Simplemente, no se podría hablar.

El problema de la intercomunicación se plantea en ontología prescindiendo por completo de la cuestión relativa a los vínculos sociales del hombre. Desde luego, la evidencia de estos vínculos bastaría para desechar cualquier tesis que conduzca al solipsismo. Ese hombre que ya los griegos concebían como el productor de

[36] Véase la Quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Cf. *Metafísica de la expresión*, segunda versión, caps. V-VII.

su propia mismidad, no se produce a sí mismo estando a solas consigo mismo: la acción trasciende siempre al actor. Pero la eficacia de esta prueba fáctica de la comunidad y solidaridad humana no la tomaba en cuenta el racionalismo en su línea cartesiana, porque su problema central era el del conocimiento. La *mathesis universalis* tenía que fundarse en una evidencia apodíctica originaria; pero la razón que iba a desenvolver esa ciencia universal no podía captar el ser ajeno con la misma evidencia que daba testimonio de su propio ser. La razón del racionalismo no era una razón comunicante. El solipsismo fue su consecuencia inevitable.

Otro tanto sucedía en el idealismo empírico. La soledad del yo conduce al mismo resultado, tanto si es la del yo sustancial, que si es la soledad de la conciencia subjetiva. Encerrado en el ámbito de sus sensaciones, el hombre no tiene recursos para adueñarse del ser. Este encierro le impide además comunicarse con el prójimo, de cuya realidad independiente no tiene otro testimonio que el de su propia sensación. Coinciden aquí el solipsismo de Berkeley y el de Protágoras. También éste reduce el conocimiento a la mera sensación. La fórmula que nos dice que el hombre es la medida del ser y del no-ser es la versión antigua de la fórmula *esse est percipi.* Y la correspondencia se prolonga: la sociedad donde surgió la tesis subjetivista de Berkeley también derivó hacia el individualismo político.

Platón no tuvo que plantear en nivel ontológico el problema de la intercomunicación: desde el primer momento concibió a la razón como una potencia esencialmente comunicante. El ser del hombre es comunicativo *porque* es el ser de la razón. La ontología platónica es dia-léctica en el sentido de dia-lógica. Incluso es dialógico el pensamiento inexpresado: la diá-noia, se dice en el *Sofista,* es el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma. De suerte que el acto de razón, ya desde sus formas elementales o precientíficas, trasciende por naturaleza la individualidad; y en el acto callado de la reflexión, el individuo se trasciende a sí mismo dialogando consigo mismo. Pensar es dialogar.

El eros, que es la fuerza animadora del logos, también ejecuta una trascendencia, e implica el ser ajeno. El idealismo moderno establece la evidencia primaria en el *cogito, ergo sum.* El problema del ser ajeno no se hubiera presentado si la fórmula propuesta hubiera sido *amo, ergo sum,* porque esto significa amo, luego *somos:* el acto de amar requiere necesariamente un "otro" que se ofrezca como su objeto intencional. El sujeto no puede ser entonces la medida de todo. Pretende serlo por la supuesta relatividad de su

conocimiento, o por la arbitrariedad de su conducta práctica. Pero, admitido el hecho del eros, ningún solipsismo es posible.

Con su teoría dialéctica y erótica, Platón no sólo consigue dar razón de la razón; además intenta resolver el problema del fundamento de la comunidad, indicando cuál es el vínculo radical de comunicación entre los individuos. El tema de la relación del hombre con la divinidad quedaba al margen. El eros es vital, pero también es mortal. Expresamente, el amor revela la insuficiencia del hombre; implícitamente, Platón da a entender que el amor desaparece en la vida del alma posterior a la muerte. Ni en la filosofía, ni en la religión, incluyen los griegos el amor entre las formas de religiosidad. Tal vez esto dio ocasión al ateísmo de los sofistas.

La ocasión se percibe; pero el hecho de que el ateísmo fuese tolerado sin repulsa necesita explicación. En la situación del hombre griego durante la etapa sofística, la marcada acentuación de la individualidad ponía en crisis todas las relaciones vitales. Para la filosofía, que contribuye ella misma a esa acentuación, era manifiesto que la individualidad y la comunidad no son términos que el pensamiento pueda definir por separado. La solidaridad de los hombres, es decir, su interdependencia, era un dato de la experiencia común. La seguridad interior se había confiado implícitamente en las instituciones del estado, que daban formas precisas y normativas a esa interdependencia de los hombres, y a su relación con las divinidades. Cada cual heredaba al nacer un sistema regulador de todas sus relaciones vitales. Y aunque este sistema no cesó de reformarse con el tiempo, mantuvo su eficacia externa mientras no se quebrantó la seguridad interior.

El saber de sí mismo que trae consigo la individuación empezó a empañarse con la duda. Se dice que el hombre busca siempre la seguridad. El griego no empezó a buscarla sino cuando se percató de que la estaba perdiendo con la autarkía, y de que no podía recuperarla por sí solo. La auto-conciencia tomó la forma de una incertidumbre vital, antes de completarse y resolverse por la vía socrática: antes de asimilar esa sabiduría de la insuficiencia que da signo positivo a la duda, y que es inherente a la idea del hombre como ser problemático.

Entre tanto, los vínculos comunitarios, que se habían establecido sin crítica, se desgastaron con la autonomía existencial. La solidaridad entraba en crisis, y por tanto la misma individualidad, cuando el individuo y el estado aparecían como dos entidades contrapuestas, cuyos fines pueden disociarse. El hombre era nuevo, y las

instituciones en que debía acomodarse correspondían a una situación pasada. Por consiguiente, *la crisis interior imponía una reforma del estado.*

La reforma pragmática, o sea política, era posible, pero no era suficiente: se requería además una reforma filosófica. Por primera vez, la filosofía iba a ocuparse del tema del estado y desempeñar en este ámbito una tarea ordenadora. Pero esta tarea no quedaría cumplida, ni puede cumplirse nunca en una situación análoga, con una simple teoría del estado: con el diseño de un estado ideal. Era necesario que el análisis penetrara en las relaciones vinculatorias que mantienen de hecho la solidaridad de los hombres, cualquiera que sea su situación interior y su situación política. Este discernimiento no se alcanza en el nivel de un pensamiento político y pragmático, cuya misión es siempre circunstancial, y sólo puede promover la reforma de unas determinadas instituciones.

La sofística era un obstáculo para las dos reformas. Desde el punto de vista político, la idea del hombre como medida de todas las cosas era ineficaz, por disolvente: no era sino un síntoma de la misma crisis. Por tanto, el significado filosófico de esa idea era también negativo: el hombre-medida es el que está irremediablemente desvinculado. El solipsismo rompe la solidaridad existencial y favorece el ateísmo.

La comunicación es un hecho que solamente los hombres sabios se atreven a negar. Toda especie de subjetivismo implica una incomunicación, y más extremadamente que ninguno el de Protágoras. Si por un lado parecía una liberación, pues eliminaba las restricciones a la praxis, por otro lado el hombre-medida quedaba en desamparo, porque rompía su comunicación con la divinidad. El griego común era testigo de un divorcio entre la sapiencia y la experiencia. ¿Cómo podía ser el hombre la medida de los dioses? La idea del hombre-medida no se incorpora a la experiencia sin destruir la creencia.

La creencia es subjetiva. Al mismo tiempo es comunitaria. No es la política la que impone una forma comunitaria a la religión; es la fe compartida la que adopta necesariamente una forma institucional. Pero si el hombre es la medida del ser y del no-ser, porque todo su conocimiento se reduce a sensación subjetiva, esta negación de la verdad trae consigo la negación de la solidaridad en la fe. La religión carece entonces del *fundamento trascendente, y por tanto común,* que es el único que puede tener para el creyente. El ser no es en sí; mucho menos puede afirmarse la realidad en sí de los dioses.

La fórmula famosa de Protágoras sobre las divinidades no expresa un agnosticismo tolerante. Si es consecuente con la otra fórmula, la del hombre-medida, ha de entenderse más bien como un ateísmo precavido. En su obra *Sobre los dioses* dice Protágoras: "De los dioses no sé nada; ni si existen, ni si no existen, ni cuál sea su forma. Muchas cosas me impiden saberlo: la oscuridad del tema y la brevedad de la vida humana." [37] El equívoco aparece en los términos que emplea el sofista: el verbo εἴδω, que significa ver y entender, saber mirando con los ojos del entendimiento; y el sustantivo εἶδος, que significa lo visible o inteligible en el ser, o sea la forma propia de alguna realidad. Está claro que, en filosofía, el entendimiento es una captación de formas. Pero, en religión, la creencia es un entendimiento que no requiere la visión inteligible. La fe no se debilita porque no la acompañe un saber relativo a las formas de ser de lo divino. Lo que negaría aparentemente la declaración de Protágoras es la posibilidad de una teo-logía: de un saber de entendimiento racional. Con la fe ajena él no interfiere expresamente, y ahí se descubre la cautela. Su declaración es personal, no es didáctica: la privación de un saber sobre los dioses (οὐκ ἔχω εἰδέναι) no lo compromete a fondo ante la religión. El hombre religioso pudiera decir, y con esto se salva Protágoras, que la falta de ciencia no es un impedimento para la creencia.

La cautela fue efectiva. Ningún sofista ha muerto por sus ideas. Pero la filosofía es más severa que la política, aunque no dicta sentencias. Para ella es patente lo que en las palabras del sofista queda entredicho. Nadie que no fuese ateo se sentiría llamado a manifestar públicamente que de los dioses no sabe *nada.* Donde en verdad queda al descubierto el ateísmo de Protágoras es justamente donde está implícito: en la idea del hombre como medida de todo, más que en la literalidad de su agnosticismo.

La paradoja política es que fuera sentenciado Sócrates, cuyas palabras nunca expresaron, ni veladamente, un ateísmo. También Sócrates declara que no sabe οὐκ οἶδα.[38] Sin embargo, ni siquiera sus acusadores entendieron la docta ignorancia como una negación de los vínculos con la divinidad. Esa ignorancia metódica era promotora de la búsqueda: la verdadera sapiencia de la ciencia. En cambio, la declarada ignorancia de Protágoras se asentaba en *la afirmación de una negación:* de los dioses no se puede saber nada porque es el hombre, y no ellos, la medida de todas las cosas.

[37] B 4. El texto completo aparece en Eusebio, *Praeparatio evangelica,* XIV 3, 7. Cf. Sexto Empírico, *Matemáticos,* IX 56, y Platón, *Teeteto,* 162d.

[38] Véase Platón, *Apología,* 20c sigs.

Si Protágoras no fue sentenciado es porque su posición concordaba con la fe decaída de una sociedad que iba considerando cada vez más la religión como una institución del estado. Las indagaciones de Sócrates eran inquietantes porque eran radicales: penetraban hasta la raíz misma de la existencia, y los conservadores percibían en ello una amenaza contra la estabilidad institucional. Los acusadores de Sócrates advirtieron el peligro que representaba para la conciencia política el nacimiento de la conciencia ética.

En lugar del hombre en el cosmos seguía siendo, para Protágoras, un lugar político. Esto explica su prestigio, y el éxito tan especial de sus enseñanzas. El ateísmo se aviene muy bien con el uso político de la religión. Se diría que disminuye la posibilidad de esos trastornos sociales que a veces producen los arrebatos místicos, cuando la religión se circunscribe oficialmente, convirtiéndose en una institución ceremonial regulada por el estado.

La posición de Critias también es atea, pero toma un enfoque diferente. La religión no es más útil cuando está frenada por el mismo estado que la sostiene, sino cuando es más auténtica y sincera: cuando la creencia se afirma en el interior del hombre. En la obra satírica titulada *Sísifo,*[39] expone Critias alegóricamente la opinión de que la religiosidad es el complemento de la legalidad, en la regulación de la conducta humana. Las leyes retributivas mantienen el orden justo y sujetan la primitiva violencia. Pero la justicia, que establece y mantiene el orden público, no es suficiente: los hombres escapan a esa regulación, cometiendo malas acciones en privado. Reparando en esto, un hombre sabio y perspicaz inventó las divinidades e infundió en los hombres el temor, inherente a la creencia. Pues los dioses penetran donde no llega la ley, y pueden sancionar los crímenes que en público pasan inadvertidos. Con esta doctrina que, como dice Critias, "cubre la verdad con una amable mentira", se reprime la anomía de los hombres en todos los ámbitos de su existencia.

El sofista se salva así del cinismo porque procura reconciliar la sophía con la religión. Desde luego, ésta es una sabiduría atea, porque la verdadera sabiduría religiosa no tiene otra base que la misma creencia. Quien habla de la religión en tales términos, se sitúa aparte de ella, por encima de ella, y hasta por encima de los demás hombres, creyentes o no, de quienes tiene una opinión muy pesimista. Si el pesimismo ateo concede a la religión un lugar en la polis es justamente porque reconoce la limitación del orden político.

[39] B 25. Texto conservado en Sexto Empírico, *Matemáticos,* IX 54.

Éste sería el único punto positivo. Para nuestro entendimiento de la situación vital e histórica, no vale tanto ese juego, verbal o práctico, entre la política y la religión, en el que siempre predomina la política. Lo que resalta es más bien la conciencia de una distinción entre el orden privado y el orden público de la existencia. La interpretación racionalista que ofrece el sofista de la religión consiste en atribuirle la virtud de un dique moral. La necesidad de este dique, complementario del legal, indica que la política no ha venido cubriendo la totalidad de la existencia humana, y que la regulación de ese ámbito privado debe integrarse, sin embargo, en la polis misma. Éstas son las nociones que recoge el filósofo, sin ateísmo, ni cinismo, ni pesimismo. La filosofía procura constituir la moral sobre una base propia, sin intervenir en la cuestión de la autenticidad religiosa como tal.

§ 47

El hombre griego accede en el siglo v a un nivel de existencia que le permite, sin perder por completo la religiosidad, considerarla desde afuera, como asunto debatible. De ahí que pueda escuchar sin escándalo las opiniones ateas de los sofistas. Como tales opiniones, no parece que ellas vayan a trastornar la institución político-religiosa. Esta disposición vital, adquirida paulatinamente, es signo de una forma acentuada de la individualidad del hombre, y se percibe también en la evolución de la tragedia.

Desde Nietzsche y Rhode, el origen religioso de la tragedia ha sido bien estudiado. La convivencia de los dioses y los mortales, como personajes del mismo drama, salta a la vista e invita a reflexión. Lo más notable es la falta de literalidad religiosa en la obra dramática. Porque esos dioses han sido trasladados a un plano de vida diferente del que les asigna la creencia, la cual no puede ser sino literal. Aunque la personalidad de cada uno no se altere, la dramatización convierte a los dioses en personajes, sometidos como los humanos al designio del poeta. Éste, lo mismo que el espectador, quedan situados en un mundo que ya es profano y puramente humano, por ser estético.

La evolución de la escultura, desde la forma genérica hasta el retrato psicológico, sigue un camino paralelo al que, en el arte dramático, va desde Esquilo hasta Eurípides, y hasta la máxima concreción situacional y personal de la comedia. Sin duda, ese ca-

mino del arte escultórico es más intrincado que el del arte teatral, por razón de su mayor antigüedad, y de la variedad de escuelas locales. La tragedia y la comedia son eminentemente áticas, y las obras clásicas que se han conservado se asignan a los cuatro grandes autores que fijan la continuidad, dentro de un periodo que sólo abarca desde fines del siglo VI hasta principios del IV. Además, aunque la estatuaria es esencialmente humanista, la expresividad de la figura corporal del hombre no es tan directa, dinámica y variada como la del logos, y esto marca también las diferencias en las respectivas líneas de evolución. Cierto es que la escultura perdura, mientras que el drama se esfuma cuando termina la representación. Pero el drama puede actualizarse de nuevo indefinidamente, y las sucesivas funciones teatrales son auténticas re-presentaciones: cada una renueva la originalidad del texto invariable.

A pesar de esto, no es difícil advertir, en las variaciones del estilo escultórico, el incremento de la individuación. La estatuaria dórica, que es la más antigua entre las propiamente griegas, se llama arcaica no tanto porque revele una falta de recursos técnicos y de imaginación, sino porque es deliberadamente geométrica, y más rígidamente canónica que las posteriores. La composición de varias figuras, y la representación del movimiento, son ideas estéticas que no afloran sino más tarde. Pero incluso comparando dos figuras singulares e inmóviles, como el Kouros de Sunion, que es de fines del siglo VII, y el Efebo Rubio, que es de principios del V,[40] resalta el cambio que se ha producido *en el hombre* con el paso del tiempo. También aquí, lo mismo que en la tragedia, las variaciones de estilo siguen su propia ley estética, pero no son independientes de las mutaciones existenciales.

El Kouros (que significa simplemente el Joven), es humano porque no es ningún hombre, y es este anonimato el que da realce visible a la idea paradigmática del artista. En cambio, los rasgos faciales del Efebo revelan una intención distinta: persiste la idea de una representación paradigmática, pero ahora esta representación abandona la forma genérica y casi abstracta. Es el individuo quien encarna el modelo, y lo encarna fielmente por razón de su propio semblante distintivo. Lo que antes se proponía era una forma neutra, la cual servía de modelo para todos porque estaba desprovista de carácter personal. Ahora se parte de la desigualdad, y lo que se ofrece como modelo es el individuo que resalta por su carácter. Ese Efebo anuncia desde lejos las obras que producirá

40 Ambos están en Atenas: el primero en el Museo Nacional, el Efebo en el de la Acrópolis.

Lisipo en el periodo helenístico; por ejemplo, la estatua de Agias en Delfos, de la cual ha desaparecido la idea de paradigma: sin mengua de la nobleza, la figura es la de un personaje que se representa justo porque es incomparable. El drama de una sola vida, en cada caso, es lo que procura imprimir en el mármol o el bronce el escultor retratista.

Es evidente que no hay drama sin personas: lo concreto de la vida tiene que predominar sobre las abstracciones. Las lecciones vitales de la alegoría y la leyenda no serían efectivas si no se incorporasen en unas figuras reales. Lo impersonal no es teatral. Sean divinas o mortales esas figuras, la materia dramática es siempre humanamente personal. De hecho, la tragedia constituye en Grecia la definitiva humanización de la divinidad. Sólo de este modo puede el logos poético mantener acceso abierto a la comprensión y producir efecto estético. Es el modo y el grado de esta prominencia humana lo que revela el modo y el grado de la individualidad. Se diría que, en Esquilo, los dioses están más individualizados que los mortales. El personaje no se presenta a sí mismo; representa lo que puede sucederle a cualquiera, y por esto importa más el suceso que el personaje. Éste no da la cara, sino que la lleva encubierta por la máscara simbólica, y en este sentido etimológico es auténtica *persona*.

Por supuesto, el personaje no es una mera abstracción: el símbolo cobra realidad en una vida concreta. Pero, más que el protagonista, resalta lo que pudiera llamarse una lección vital: la acción y la pasión de los personajes son una ilustración dramática de ciertas fuerzas ajenas y superiores. La vida del hombre es materia trágica por su misma sumisión forzosa: porque es el campo donde se enfrentan la necesidad y la voluntad. Sin duda, en Esquilo no es el hombre la medida de todas las cosas: la filosofía de su tiempo es la de Heráclito y Parménides.

El conflicto entre necesidad y libertad sigue siendo en la tragedia de Sófocles la clave del desarrollo dramático. Pero la vida griega, y especialmente la del hombre ateniense, sufre cambios profundos desde el tiempo de Esquilo, y durante la vida del propio Sófocles, que abarca casi todo el siglo v. Eso que hemos llamado voluntad, para resumir en una palabra la complejidad de los designios humanos que chocan con el destino, se complica más aún con un nuevo factor trágico, que es la pasión. La pasión es dominante en cualquier estilo de tragedia. La novedad consiste en presentarla, no como genérica y uniforme, sino como fuerza de individuación. Se altera así la ponderación de la tragedia, y ésta tiene

que buscar una fórmula distinta de equilibrio. Pues la pasión enardece la voluntad, pero también puede estar en conflicto con ella. Este conflicto interior da un nuevo cariz al que ya se planteaba entre el hombre entero y el destino exterior.

La pasión es experiencia común, y por esto es comprensible, incluso cuando se muestra desmedida; al mismo tiempo, es personalmente distintiva. Desde ahora, la participación afectiva del espectador en la tragedia es posible justamente porque esta tragedia es singular. No ha cambiado la idea de aquella sumisión forzosa a las decisiones superiores. Ésta es una base igual para toda vida humana, tal como la concibe la tragedia griega. Pero en Sófocles es la individualidad, a la que imprime carácter distintivo una pasión, la que ilustra y da realce a la fuerza del destino; como si éste, actuando igual en todos, no produjera en todos los mismos efectos.

El destino y la libertad han alterado sutilmente sus respectivos planos de valor y prominencia. Parece que la libertad queda menguada por la pasión. En verdad, resalta más cuando aumentan los impedimentos que ha de vencer el hombre para ser lo que quiere. El suceso dramático se va desprendiendo de ese fondo más impersonal en que lo mantenía Esquilo. El personaje conserva la representación simbólica de un paradigma, pero adquiere un mayor relieve psicológico. La tragedia griega es siempre una representación poética de la cualidad trágica inherente a la vida misma; pero ahora esta cualidad tiene que hacerse patente en una vida inconfundible. Por debajo de los cambios de estilo dramático, y promoviéndolos, se produce un cambio en el sentimiento trágico de la vida. Las potencias del destino sólo valen artísticamente porque interfieren con las pasiones y las decisiones voluntarias de *un* hombre, no de cualquier hombre. Para que la lección vital sea válida en todos los casos, tiene que presentarse individualizada.

El destino ya no es el protagonista. Mejor se diría que se va formando una idea diferente del destino; el cual era lo puramente externo, y ahora incluye esa fuerza que arde en el interior del hombre, y que es su propia pasión. La tragedia ha de atender a un nuevo requerimiento: ha de representar la agonía del individuo, cuya existencia es trágica porque vive la lucha entre *su* voluntad y *su* pasión. Se introduce un elemento reflexivo, y el personaje individualizado por su agonía interior ya es irreproducible. Lo cual no le impide ser modélico; pues la tragedia elige las grandes pasiones, pero los factores agónicos se dan en toda existencia, aunque ésta no llegue a tal nivel de grandeza.

Si no fuese paradigma, la singularidad del personaje lo dejaría incomunicado; su vivencia no podría ser compartida: no sería auténticamente trágica. Tragedia es comunidad. La nulidad de la vida, y al mismo tiempo su valor supremo; la variedad de sus dolores, y la brevedad de sus goces y venturas; la desproporción irremediable entre el poder y el querer; y luego, la inminencia de una muerte segura: ésta es la condición común de los hombres, a cuya limitación se añade el destino, manifiesto en la voluntad de los dioses que cada cual procura discernir. Se diría que este destino, ante el que se han de inclinar todos los mortales, está constituido por algo que es ajeno al ser que ansía gobernar su vida soberanamente. Pues bien: en Sófocles, por primera vez, las pasiones del hombre, que distinguen a cada uno, se incorporan al destino como factor de tragedia. El destino se ha desdoblado: es divino y humano a la vez.

Heráclito había dicho que el destino del hombre es su carácter.[41] La palabra δαίμων, que se traduce por destino, significaba lo ordenado por los dioses, el poder superior que regula la vida de los individuos. Este poder se va transfiriendo al hombre, a esa parte de su ser que es el ἦθος, el carácter. La relación entre la necesidad exterior y la libertad se equilibra de este modo: el destino es obra de cada uno, siquiera en parte, o sea que ya no es forzoso, sino literalmente ético.

Pero Heráclito también reconocía que es difícil luchar contra la pasión (θυμός); lo que ella desea, lo compra al precio del alma.[42] ¿Qué sería lo más propio del hombre: su alma o su pasión? La cuestión se plantea en términos vitales, y no meramente intelectuales, porque de hecho las pasiones se incluyen en el alma, y ésta puede quedar dividida por la pugna. El hombre que vende su alma por el objeto de su pasión se vende o pierde a sí mismo.

Esta posibilidad de perderse es la textura dialéctica de las pasiones que aparece dramáticamente representada en la tragedia. Las pasiones modelan la existencia individual. Al mismo tiempo, cada uno tiene que vivir sometido a ellas: siente que no puede dominarlas, a pesar de que nacen en su interior. La pasión es intransferible; es lo que se vive de manera más íntima y directa. Pero no tendría valor trágico si no fuese también algo que resulta extraño, e incluso hostil. El carácter, que sobresalía frente al destino

41 B 119.

42 B 85. Sobre la etimología de θυμός, y el ardor pasional que esta palabra designa, véase Platón, *Cratilo*, 419e.

externo, descubre ahora un impedimento a su autonomía en la interioridad misma del ser.

Este desdoblamiento es típico de la tragedia. La extraña fuerza vital con que el mensaje trágico penetra en el ánimo del griego se explica porque reproduce una complejidad dialéctica de la existencia. La palabra poética es aquí una forma de auto-conciencia. Aunque su esquema suele considerarse, equivocadamente, más simple que el de la comedia, la tragedia no presenta nunca un solo plano. La complejidad de la comedia es meramente escénica. Una vicisitud dolorosa no es tragedia; ni lo es la muerte, ni la lucha de unos hombres contra otros. Es trágica la lucha de los hombres contra los poderes superiores, o la lucha del hombre consigo mismo.

La tragedia literaria tiene que ser una conjugación: tiene que jugar con la dualidad. Primero fue el antagonismo entre la libertad y el destino exterior. Luego ese antagonismo se interioriza, sin que por esto se supriman las fuerzas superiores. Aparece un término tercero, y la propia dualidad se desdobla. En la primera tragedia, la vida era una ilustración del predominio del destino. Con Sófocles, la vida es ilustración de la lucha entre la voluntad y la pasión. El prot-agonista de la agonía humana es el hombre mismo. La voluntad de los dioses actúa como un correctivo *posterior:* es algo sobreañadido al núcleo germinal de la tragedia.

Por supuesto, la presencia de los dioses se mantiene: su interferencia en la vida de los mortales no caduca. Pero ahora esa vida es más compleja, y con esto sube el tenor de la tragedia. La libertad ha de bregar con la naturaleza apasionada, y no sólo con "la naturaleza de las cosas" y con el arbitrio divino. En verdad, este arbitrio resulta menos arbitrario: la intervención de los dioses en la existencia humana aparece más justificada cuando más se acentúa, por la desmesura de las pasiones, la individualidad del hombre.

La tragedia griega, que es un espectáculo terrible de los excesos del hombre, sigue siendo purificadora. La lección de impotencia se convierte en esa lección de mesura, encarnada en una intervención *correctiva* de los dioses, que no se manifestó en la obra de Esquilo, cuando la pasión individual no era tan relevante. El exceso es posible, y trae consigo la sanción: los dioses sólo figuran como agentes de la necesidad. En Sófocles, la sustancia trágica y poética no se concentra en la fuerza de un destino que juega con el hombre, sino en la conciencia que éste ha adquirido de su misma condición trágica. El carácter es orden de la vida; un orden que ha de obtenerse con lucha. Al mismo tiempo que el hombre descubre en sí mismo esta posibilidad de orden, los dioses ya no repre-

sentan para él un factor arbitrario: se integran en el orden como factor previsible de moderación. El destino sigue siendo inexorable. Pero la pasión lo ilumina, cuando se incorpora a él. El destino empieza a percibirse mirando hacia adentro. En la conciencia trágica culmina así una de las vías por las que el griego cumple con el precepto délfico de conocerse a sí mismo.

El ocaso de los dioses se presiente en esa interioridad del destino. Sin embargo, la tragedia no exhibe nunca una pugna entre la individualidad y la divinidad. Esta pugna no se ha producido nunca, ni en la tragedia griega ni en otro momento de la historia. Ciertamente, el proceso de individuación del hombre tenía que conducir al descubrimiento de una fuerza de destino anidada en su interior. Pero no había, en la situación vital del siglo v, ni menos en la esencia misma de la religiosidad griega, nada que implicase una incompatibilidad entre la individuación y la creencia. El ocaso de los dioses no es como una lenta victoria que el hombre vaya ganando en su ant-agonismo con ellos, a medida que se acentúa la forma individual de su ser. Ésta representa nada más una nueva modalidad de su relación con lo divino, y por tanto una nueva modalidad de la tragedia.

Cuando decaen los dioses, también decae la tragedia. La coincidencia de este proceso con el de la individuación es meramente externa. En cambio, coincidieron internamente la decadencia de la tragedia y la formalización política de la comunidad religiosa. Aunque se sienta gobernante de su vida, el hombre no lucha contra los dioses. Se debate contra sus designios, y ha de sufrir por ellos. Este sufrimiento no expresa una incompatibilidad entre los mortales y los inmortales; no sugiere una posible liberación en la irreligiosidad. Lo que sugiere es la posibilidad, inserta en el hombre, de liberarse a sí mismo, luchando consigo mismo. La tragedia es más aguda cuando aquél sufrimiento es la medida de la libertad humana. Por tanto, disminuye la tragedia cuando el hombre se acomoda y deja de luchar. Dejar de luchar por el ethos propio, y dejar de creer, vienen juntos. Sin ethos ya no habrá dioses ni tragedia.

Esto es lo que sucede justamente cuando la religión se hace política y la política se hace religiosa. Es la formalización, y no la individuación, lo que produce las dos decadencias conjuntas. La tragedia sigue una línea paralela a la evolución que va de los ritos espontáneos y libres hasta los ritos oficiales del estado. Los dioses decaen en Eurípides porque se convierten en abstracciones. Esta abstracción conceptual no hubiera sido posible sin la formalización

ceremonial. La tragedia ya no es entonces el teatro de la vida, sino un teatro de ideas. No desaparece el sentido religioso de la tragedia; sólo pierde vitalidad al intelectualizarse.

Esto representa, como dijo Nietzsche, la muerte definitiva del mito.[43] Pero no es la inteligencia, introduciéndose desde afuera en la tragedia, el agente mortal. La inteligencia, operando en la filosofía, tiene su propia vitalidad. Son los conceptos los que carecen de virtud trágica, no el hombre que piensa conceptualmente. Pensar los símbolos mitológicos como nociones abstractas no es lo mismo que vivir la vida como si ella fuera el símbolo de una realidad mitológica. El arte no puede fundir estas dos experiencias sin que la vida representada degenere en el símbolo de ese otro símbolo que es el concepto. Y como a su vez el concepto es símbolo de otra cosa, o sea la realidad conceptuada, en esta reduplicación de las abstracciones la tragedia se desvanece. La falla es estética, no es intelectual. El teatro de ideas sería siempre falso, aunque las ideas fuesen verdaderas. La falsedad estética es resultado de un cambio de base. El arte tiene su propia base vital, y cualquier género degenera al convertirse en auxiliar de un propósito ajeno.

El propósito de Eurípides todavía es auténtico; pero ya está al borde de una degeneración estética, en la cual la tragedia sería mera ilustración de una ideología religiosa. Afortunadamente para Grecia, la tragedia, hasta donde sabemos, terminó antes de llegar a este punto. Pero su intelectualización no la causan unas influencias ideológicas; es como el desenlace de una evolución interna del género. El momento literario que representa Eurípides estaba condicionado por sus antecedentes. Después de Sófocles, quedaban agotadas las posibilidades de innovación estética, dentro del marco inflexible en que se desenvolvió la tragedia griega.

Pierde vitalidad la tragedia cuando la pierde el mito. Pero sólo muere la tragedia literaria, pues la tragedia real aparece en otro lado, y nada menos que en el ámbito de la inteligencia, que es el de la filosofía. Sócrates es el primer mártir de la razón. Nietzsche le imputa responsabilidad por la muerte del espíritu trágico en Eurípides. Esa idea del antagonismo entre la razón y la vida es una muestra de la reacción contra el racionalismo que surge a fines del siglo XIX, y de la cual es otra muestra la filosofía de Bergson.[44]

La verdad histórica es más compleja. Sócrates no puede ser considerado un representante idóneo del racionalismo. Lo es en cam-

[43] *El origen de la tragedia,* II.

[44] Cf. *Historicismo y existencialismo,* caps. VI y VII; 1ª ed. 1950, 2ª ed., corregida, 1960.

bio Parménides, en cuyo tiempo florece la tragedia de Esquilo. Por otra parte, la sentencia de Sócrates no fue una defensa tardía del auténtico espíritu mítico y trágico, contra el embate profano de la inteligencia. Esa autenticidad ya no existía. Si acaso, el culpable hubiera sido Eurípides. Sócrates se declaró incapaz de probar racionalmente la existencia de los dioses, y esta suspensión del pensamiento mantenía todavía la religiosidad en su propio dominio vital.

El culpable de verdad se delata en la propia acusación. Los acusadores representan una actitud social intelectualizada; el acusado representa el factor trágico. Nietzsche olvida que la dramatización de esa tragedia corrió a cargo de la propia filosofía, y se conserva en el texto de la *Apología* y del *Fedón* platónicos. Pervive la tragedia y su materia se transfiere a otro género del logos.

No era la muerte de Sócrates la de un ciudadano cualquiera. Su ejecución fue una tragedia porque, junto con el hombre de razón, sucumbía la razón misma: la sentencia se basó en una razón de estado, ante la cual sucumbía la razón de verdad. Pero, justamente, en el momento socrático, la razón de verdad era más vital que la razón de estado. Era una religiosidad extenuada la que se amparaba en esa creación racional que son las instituciones oficiales. La agonía de Sócrates es el testimonio de una lucha de la razón consigo misma. En este desdoblamiento consiste la tragedia. El amparo oficial no lo busca tanto la religiosidad cuando aumenta su fuerza, sino más bien cuando esa fuerza decae. Este decaimiento corresponde al lento proceso de institucionalización política de los mitos y los ritos, en el cual no interviene la filosofía.

Chocan los hombres, y no las vocaciones. Si la razón fuese mortal para la tragedia, es decir, si las dos se repugnaran mutuamente, y no pudiesen coexistir en una misma situación vital e histórica, entonces no hubiese revivido la tragedia después de Grecia. Shakespeare no requiere de los mitos para probar que la vida es trágica, y lo hace en unos tiempos que presencian el nacimiento del racionalismo, con Bacon y Descartes. Murió a su hora la tragedia griega, pero no se agotó la capacidad mitopoiética del hombre; no se apagó la conciencia trágica de la vida; no se produjo en ningún momento el choque frontal entre los dos supuestos incompatibles, que serían esa conciencia trágica y la vocación de verdad.

El tema de la tragedia no es siempre la agonía inherente a la vocación religiosa. En la tragedia que es la *Divina Comedia* se configura poéticamente el *desenlace* de la vida trágica. Su desarrollo dramático sólo es rememorado para establecer la relación nece-

saria entre los antecedentes temporales y las eternas consecuencias. La tragedia está en la condición de un ser que no puede evitar el pecado por completo, y sin embargo puede sufrir eterna pena por haberlo cometido. El hombre es trágico porque el pecado es *original*, que quiere decir constitutivo de su forma de ser.

En cambio, en el teatro, la tragedia posterior suele fijarse, no en la eternidad, sino en la temporalidad de la vida: la divinidad y la eternidad aparecen, si acaso, en el trasfondo, sin una intervención prot-agonística permanente. Y sin embargo, esa tragedia recoge de la griega, aún sin saberlo, el tema esencial, que es la limitación del hombre. En rigor, lo toma de la vida misma. Sea frente a los dioses o frente a sus semejantes, esa radical insuficiencia del hombre se manifiesta como el factor constante de tragedia que capta la obra literaria.

La agonía del hombre, que resulta del conflicto insoluble entre su limitación y sus anhelos ilimitados, es más estática en la tragedia griega que en la epopeya, y más esencialmente verbal que en la tragedia posterior. En ésta, las palabras son parte de la acción, y lo inexorable es un personaje oculto; mientras que, en la griega, las palabras expresan la pasión humana frente a un destino representado por los personajes reales que son los dioses. El diálogo con ellos predomina sobre la acción.

Este diálogo del hombre con la divinidad desaparece cuando la tragedia pierde su base mitológica. En Grecia, el hombre conversa con la personificación divina de su propio destino; de esto no queda en la tragedia moderna otro vestigio que el soliloquio. Pero ya desde Grecia, lo relevante en la tragedia, real o literaria, es la interacción de los limitados: unos contra otros, movidos todos por una pasión que los separa y los reúne, porque persigue los mismos fines. Lo trágico no es el desenlace, sino la condición humana, originaria del conflicto.

La derrota frente al poderoso no es tan trágica como la contribución que aporta el vencido a la victoria de su adversario. La tragedia es dialéctica: el vencido contribuye con su lucha a su propia derrota, porque hay algo en él que lo une al vencedor. Siempre son los pares quienes luchan. En el caso de Sócrates, la razón política puede vencer a la razón filosófica porque ambas son buenas razones: la verdad presta ayuda al interés para que éste pueda derrotarla. El contrasentido es posible porque es el hombre mismo quien tiene la capacidad de desdoblarse, de lo cual resulta la contraposición de la razón consigo misma. En otros casos, el hombre que se excede en la pasión es su propia némesis. Ésta es la tragedia

de los similares, que, por serlo, son adversarios unos de otros. Es la tragedia que empieza en el interior de cada uno, donde los términos contrapuestos se confunden en la unidad individual: la pasión y la razón, la necesidad y la libertad, la dependencia y la autonomía, el egoísmo y la verdad. Si buscamos para estos términos abstractos una concreción vital, advertiremos que el enemigo no representa nunca sino una posibilidad de ser que ya está inscrita en el interior de cada uno.

Lo trágico es luchar consigo mismo, y ésta es una tragedia que no puede morir. Si alguna vez muere su expresión literaria, morirá junto con ella la filosofía. El hombre que posee la conciencia trágica de su vida es el mismo que adopta la vocación de verdad: las dos herencias griegas que recibimos son distintas en su forma expresiva y existencial, pero vienen reunidas por una misma capacidad de ser hombre.

Los personajes de Eurípides no viven la tragedia: declaman sobre ella. La representan como si ellos mismos fuesen espectadores, y se contemplan a sí mismos mientras discurren sobre lo que acontece. El artificio de este discurso no carece de efectividad estética, pero ya se halla a un paso de la caricatura. Y en efecto, la vida sin los dioses vivos desemboca en la comedia: Aristófanes viene inmediatamente después de Eurípides, en orden cronológico y en orden dialéctico.

La caricatura es una acentuación del carácter. La acentuación tiene que ser cómica, pues la deformación literal es demasiado seria y estéticamente inerte. Por esto mismo, la acentuación del carácter ha de ser característica, o sea fidedigna: hay que reconocer al personaje auténtico, en su versión cómica, y esto significa que el espectador tiene que reconocerse a sí mismo en el personaje ridiculizado. Sin esta literal compasión, la caricatura no tiene virtud literaria. Lo ridículo es lo risible, y la risa, que es la catarsis de la comedia, aflora porque el personaje sigue siendo tan paradigmático como en la tragedia, a pesar de su individualidad acentuada por la comicidad. El mecanismo de la comedia no es tanto la burla, que va siempre *contra* uno, cuanto el humor, que envuelve a todos, sin omitir al humorista. Aristófanes, que a veces también es burlesco, representa una modalidad nueva, teatral, prosaica y ática, de esa misma auto-conciencia que se inició humorísticamente en la Jonia, con Arquíloco, y se prolongó en la tragedia.

La burla es discordante. Desune porque es unilateral y singular: es una relación que rompe relaciones. La comedia es comunitaria, como la tragedia. Sin la fidelidad al carácter, inherente a la cari-

catura, no habría comunión, sino extrañeza y rechazo. Por esto puede el público aceptar la extravagancia de Aristófanes. El humor no se nutre de anomalías: es una versión risueña de la deficiencia normal. La popularidad de la comedia en Atenas se explica porque lo singular realza lo común, tanto en lo ridículo como en lo sublime.

La posible malevolencia de la caricatura viene atemperada por el humor, que le impide caer en la hostilidad destemplada de la burla. En la comedia ática, el griego sublima su violencia, que es considerable; se exhibe a sí mismo, presentando aspectos de su vida que no invitan al llanto, sino que dan risa. Y entonces la risa no sólo impide que la parcialidad en que incurre la caricatura resulte cruel, sino que impide la parcialidad del llanto y la tragedia.

Aristófanes, lo mismo que Molière siglos más tarde, viene a decir muy seriamente a los espectadores que el hombre es un ser trágico, pero no trágico solamente, sino también ridículo. Lo cual es cierto incluso en el caso de Sócrates, a cuya tragedia contribuyó Aristófanes con su caricatura. Fue el mismo Platón quien reconoció con igual seriedad, en una escena en que concurren ideas y no personajes cómicos, el aspecto ridículo (γέλοιος) que puede ofrecer a los demás el hombre empleado en la filosofía.[45]

La extravagancia de Aristófanes es un artificio por el cual lo desorbitado marca la órbita de la normalidad. También aquí, como en la tragedia, se expresa una conciencia de los límites del hombre. Como recurso estético de esta expresión, lo grotesco y prosaico sustituye a lo trágico y poético. La idea de su propio límite está enclavada en la mente del griego, y reaparece en todas las creaciones de su genio. Si en Aristófanes esa manifestación es prosaica y de grado menor, no se debe tan sólo a una peculiaridad de su estilo. La razón se encuentra en el carácter mismo del género caricaturesco. Pues la caricatura no sólo representa una limitación del hombre, sino que contribuye a ella. La ridiculez denunciada es un correctivo de la vanidad, pero también es un corrosivo de la grandeza. La comedia de Aristófanes no da idea de que el hombre pueda rebasar su propia ridiculez. La limitación de la comedia se descubre invirtiendo sus términos implícitos: el hombre no sólo es ridículo, sino también sublime.

El correctivo que a su vez requería la comedia lo ofreció Sócrates. No tanto porque su muerte fue un reproche indeleble contra Aristófanes, sino porque ya en vida encontró una variante del humor

[45] *Teeteto*, 174d. Cf. el capítulo anterior, nota 1.

que era demasiado fina para el genio tosco del comediógrafo. Esta variante, la ironía del método maieútico, fue como una réplica viva dirigida a la vez contra la caricatura de la comedia y contra esa caricatura de la filosofía que era la sofística. Lo sublime, se dice por tradición ática, colinda con el ridículo. Sócrates enseña que la ridiculez no excluye la tragedia, y que la tragedia no agota el humor. En verdad, solamente el hombre con sentimiento trágico puede hacer de la auténtica ironía una disposición vital. Sócrates la ejerce como recurso didáctico, para impedir que la filosofía degenere en solemnidad. El hombre que busca un saber de sí mismo se salva de la ridiculez con la sonrisa. La filosofía pudo tener desde Sócrates un semblante amable, porque descubrió que la verdad es la suprema amabilidad.

Capítulo Noveno

LA REFORMA DE LA FILOSOFÍA

La vocación humana

§ 48

La idea socrática del hombre encarna en la realidad de su vida. Si no consideramos solamente la evolución de las ideas, sino las correspondientes mutaciones de la humanidad griega, se diría que sus luchas intestinas, sus fallas y sus grandes creaciones, la afirmación titubeante de una tradición común, todo esto, llevado a cabo en la ignorancia del futuro, estaba predestinado a un momento de plenitud, que se concreta en la Atenas de la segunda mitad del siglo v y en la figura de Sócrates. El momento resalta por el legado que transmite a la humanidad posterior.

En otros filósofos, el significado existencial de su obra tiene que extraerse de las ideas, por interpretación. Sócrates no es productor de ideas. Su filosofía es método de vida: el significado existencial está patente en la propia existencia. La antigua noción de que la filosofía es vida, y de que la forma de esta vida consiste en la investigación, adquiere en Sócrates una literalidad biográfica. La solución intelectual de los problemas no los suprime. La vida es problemática. La filosofía había nacido como sistema de interrogaciones que aspiraban a unas afirmaciones. La vida también requiere afirmaciones: el hombre tiene que *resolverla* en cada instante. Sócrates muestra que la solución de la vida es filosófica, porque la filosofía no es doctrina de la vida, sino *la* forma que reclama la vida. Pero esta afirmación vital consiste en una interrogación. El hombre resuelto no es el que actúa con decisión, sino el que decide plantear unas cuestiones que se ignoran en la vida cotidiana. La filosofía, que era una especial forma de vida, se expande ahora y se convierte en base de todas las vidas posibles.

Lo significativo es que la inclusión de la vida entera no se consigue por la universalidad de unos conceptos de teoría. Después de la ejemplaridad socrática, esas resoluciones teóricas no son sino aventuras del pensamiento. La filosofía seguirá manteniendo su

base vital en la pureza de una vocación que la distingue de otras vocaciones. Pero Sócrates enseña que *la filosofía es la vocación del hombre;* que la resolución vital es filosófica y dubitativa, y no pragmática o ejecutiva. En nivel fundamental, la solución tiene que ser permanente e igual para todos, y consiste en el propósito de dar a la vida una forma metódica. *La vida es duda metódica.* Esta gran paradoja de la re-forma socrática pone al descubierto la indisoluble unidad entre la idea del hombre y el hombre que la propone como un propósito vital: la idea y la vida son una sola realidad.

Esta radical concordancia es una especie de verdad que ha de considerarse anterior y superior a la de una adecuación del pensamiento con la realidad. La interrogación que se orienta hacia la verdad intelectual requiere una metodología técnica, que limita el número de los buscadores. La verdad socrática es el método mismo. La duda metódica es una índole de verdad vital que está al alcance de todos; aunque, ciertamente, esta concordancia del hombre consigo mismo es una forma de sistema que no se consigue de una vez, sino con aprendizaje y ejercicio regulados. Vida es sistema de vida. Por esto, el método socrático es literalmente un camino, como la vida en que se imprime, y su recorrido no se detiene con ningún hallazgo. Éste es un aprendizaje que nunca llega a la maestría, y cuyo objetivo se logra en el propio ejercicio.

Filosofía es ciencia. Pero, en el momento socrático de su desarrollo, es ella misma la que señala una distinción con la episteme que es fundamental, y que ha sido tergiversada en la posteridad. El hombre es el ser filosófico. Esto no significa que esté llamado a ser hombre de ciencia. Es una posibilidad humana fijarse en el ser en tanto que ser; interrogar sobre todo, y sobre todo sobre sí mismo; conseguir mediante aquella fijación vocacional un saber desinteresado. Pero la idea del hombre como ser-filósofo abarca a todo hombre; expresa, por el contrario, que él es un ser superiormente interesado. Lo que hace la filosofía es orientar el enfoque de ese interés: el hombre ha de estar interesado en ser hombre. Esta posibilidad de ser se cumple en la interrogación sobre sí mismo, y sólo por añadidura con ese saber de las cosas al que llamamos ciencia.

La universalidad de la vocación filosófica, como vocación humana, queda representada de manera ejemplar en el filósofo, entendido como hombre de ciencia. Por su ethos especial, la común vocación de verdad se hace entonces más severa y responsable. Cualquier hombre puede llegar a esa autenticidad o propiedad de

su ser que depara la filosofía socrática, sin ser hombre de ciencia. Pero nadie puede ser hombre de ciencia sin ser filósofo. Nadie puede vivir como hombre auténtico sin dar a su vida la forma de una duda metódica.

El requerimiento de la filosofía es primariamente existencial. Al universalizar la vocación filosófica desde la base, sin necesidad de cumplirla con el saber científico, Sócrates universaliza también el ethos que parecía exclusivo de la ciencia. La filosofía es un quehacer del hombre consigo mismo. De este modo, en la idea del hombre como ser-filósofo, la universalidad de la idea toma la forma de la comunidad del hombre. El principio de comunidad ya no es político, o pragmático en ningún sentido; es un principio ético. Desprender la ciencia de ese fundamento común, que es la vocación humana de la duda metódica, es una falla ética, o sea existencial.

La lección de Sócrates es memorable justamente porque representa una originalidad tan personal. La persona es la lección. Al mismo tiempo, para que su virtud no se extinga, la lección socrática tiene que repetirse: ya desde antiguo era difícil entender que el hombre más excepcional pueda ser el más representativo. El término medio del hombre común es representativo por esta mediocridad, de una manera neutra, impersonal y estadística; es decir, sólo en cuanto se elimina de su humanidad todo lo que es carácter e individualidad saliente. La figura que sobresale por una excepcionalidad integral, y no por algún rasgo aislado, es la más auténticamente representativa de su pueblo y de su época.

Las comunidades, como las serranías, resaltan por sus eminencias, no por las estribaciones. El hombre indeterminado que, sumado a otros como él, constituye el nivel medio, puede asombrarse del excepcional, y de hecho se asombra y hasta se rebela; pero ni su rebelión ni su asombro son otra cosa que un reconocimiento de la eminencia. La virtud misma del eminente es la de asombrar. Cualesquiera que sean sus consecuencias, esta reacción de los demás es una forma de adopción. Se rechaza lo indiferente.

Esa virtud de la virtud, o sea la eficacia vital de quien es hombre de bien en grado de excepción, resalta en el hecho de que la relación representativa no es recíproca: procede en sentido único, de lo más alto a lo más bajo, pero no inversamente. Anitos, Meletos y Licón, los acusadores de Sócrates, no representan lo ático que hay en el acusado. La posteridad puede juzgarlos a ellos como hombres malos; pero no eran representativos porque no poseían la dosis mínima de esa cualidad humana del ateniense que se lla-

ma "la sal ática". Esto los sitúa aparte, como una excepción más notoria que la del filósofo.

El mismo ánimo de juzgar, que expresa un recelo de la eminencia, tiende a eludir la ejemplaridad radical del acusado, y a fijarse en lo externo. Cuando rechaza al hombre representativo, la parte acusadora se está negando a sí misma. El rechazo no obtiene su propósito, si intenta justificarse disimuladamente, realzando lo anecdótico, que es lo no compartido. Y en verdad, el pretexto no faltaba: la ἀτοπία de Sócrates, su excepcionalidad,[46] presentaba también los visos externos de lo peculiar.

Sócrates era llamativo, por su modo de ser y hasta por su apariencia física. El mismo Platón alude repetidamente a la falta de buenos modales y a la fealdad de Sócrates, para que estos rasgos externos contrastaran con la belleza interior. Pues lo insólito, más que la apariencia y la conducta desusada, era aquel contraste. No era fácil la normalidad del trato con ese hombre que tiene una "sorprendente cabeza",[47] como la de un Sátiro; con sus ojos de toro,[48] en los que brilla una mirada oblicua; [49] que habla de una manera enteramente ridícula,[50] ocupándose de asuntos triviales, como los oficios y quehaceres cotidianos de la gente, y repitiendo siempre lo mismo, de tal modo que el más ignorante de los hombres, o el más estúpido, sería capaz de echarlo a burla.

Pero, cuando se penetra en su interior (ἐντὸς αὐτῶν γινομένος), esas palabras ridículas revelan un ser que es verdaderamente καλὸς κἀγαθός, bello y virtuoso. Pues su virtud distintiva consiste precisamente en la búsqueda de la virtud; una virtud que se prodiga, como una terapéutica sin ambición ni remuneración, y por la cual puede conseguir cada uno la belleza de esa parte invisible del ser que es el alma.[51]

Como disculpa de los atenienses, debe reconocerse que la ridiculez de Sócrates no se detenía en lo exterior; también asomaba en el lindero de lo sublime. La reacción tenía que ser ambigua ante un hombre que "se toma a sí mismo como objeto de sus meditaciones".[52] Pues, aunque esa meditación sigue la regla dél-

[46] Platón, *Banquete,* 215a.
[47] *op. cit.,* 213e.
[48] *Fedón,* 117b.
[49] Aristófanes, *Nubes,* 362. Citado por Platón, *Banquete,* 221b. Parece que Sócrates era estrábico.
[50] *Banquete,* 221d sig.
[51] Sobre la "terapéutica del alma", correlativa de la terapéutica del cuerpo, y superior a ella, véanse *Laques,* 185e; *Cármides,* 157b; *Protágoras,* 312c-d; etc.
[52] *Banquete,* 174d.

fica que todos los griegos conocen, el grado y la manera en que la cumplió Sócrates producían una cierta fatiga en los demás. Todavía hoy, es difícil referirse a la virtud socrática sin que la exposición busque inconscientemente salvar lo sublime en algún rasgo que lo atenúe. Pero no hay evasiva: lo sublime de esa figura humana estriba en que ella misma ofrece las atenuaciones y las integra en los otros rasgos.

En efecto: ese hombre retraído, que era capaz de perder la noción del tiempo y permanecer un día entero de pie, absorto en sus meditaciones,[53] contrasta con el que luchó en el sitio de Potidea, en las batallas de Delion y de Anfípolis. El servicio militar en la infantería no es ocasión muy propicia para los pensamientos excelsos. Lo excelso es que el hombre que ofrecía su vida, como los demás ciudadanos, para defender su comunidad, sea el mismo que declara, cuando esa comunidad está a punto de condenarlo a muerte, que él se abstuvo de intervenir en política por el temor de morir. La muerte prematura hubiese privado a los demás, y a él mismo, del beneficio que procuró en vida.[54] La muerte ya no es cosa ridícula. La de Sócrates acalla de una vez las sonrisas, y la cautela de Sócrates en aplazarla mitiga lo sublime de su vida al mismo tiempo que lo culmina.

Pero la atenuación más notable de lo sublime la ofreció su vida, con la ironía. La burla se detiene ante la ironía; sobre todo la burla que no va dirigida contra lo ridículo, sino contra lo sublime. Es cierto que, al detenerse de momento, la burla se encona luego hasta la crueldad. Sin embargo, antes de que produzca ese doble efecto de moderación y de encono, la ironía ya salvó a lo sublime de un inherente riesgo de monotonía. Así y todo, la ironía socrática no es un ardid preventivo, ni una simple amenidad. La filosofía es método de vida, y la ironía se integra en este método como un rasgo existencial: sin ella, la maiéutica no sería productiva.[55]

En verdad, la idea misma de una técnica maiéutica es irónica, tanto por el supuesto en que descansa, como por la metáfora que le da su nombre. La μαιευτικὴ τέχνη es la técnica o arte de las parteras. Las ideas no ha de recibirlas el alumno del maestro, para aprenderlas. Sócrates no es un maestro: sugiere que su misión es

53 *Banquete,* 220d. Sobre los silencios de Sócrates y sus inhibiciones, véanse *Fedón* 84c y *Apología,* 41d.

54 *Apología, loc. cit.*

55 Sobre la maiéutica, véanse Platón, *Teeteto,* 184 148e sigs. y 210b; Jenofonte, *Mem.* IV, 7.

la de asistir al alumno en el alumbramiento de las ideas que lleva germinando en su propio interior. Pero esta sugerencia es ya una enseñanza positiva: presupone la idea de la interioridad de la filosofía, frente a la exterioridad de la técnica retórica en la enseñanza del sofista. La maiéutica es irónica además porque requiere la técnica dialéctica en el partero, sin la cual el interlocutor no llegaría a alumbrar ninguna idea. Y en fin, la ironía del método se revela en el hecho de que el producto del parto no es propiamente una idea, sino una duda. Sócrates no extrae pensamientos de la mente ajena: infunde en ella las dudas. El alumbramiento es una literal iluminación, y viene de afuera: la produce el filósofo, porque al crear la duda despeja las confusiones. Lo que se extrae de la mente incauta es el error. La maiéutica es la técnica irónica de la docta ignorancia.

Claro está que la maiéutica, como método dialógico, está acorde con la vocación oral de un filósofo que no dejó ningún escrito. El diálogo puede inventarse literariamente, como hizo Platón; pero entonces la maiéutica indirecta o mediada pierde su ironía en la ficción, y ésta tiene que buscar otra suerte de ironía, distinta de la socrática. En los diálogos platónicos está sobreentendido que los personajes dicen lo que el autor quiere que digan. Con esta ficción, que no es en sí misma irónica, se desvanece la otra: la implícita ficción irónica de la maiéutica oral, la cual consistía en suponer que los pensamientos nacen de la propia mente del interlocutor, sólo con la pequeña ayuda del partero. La ayuda que presta quien escribe es más esforzada.

La ironía en los textos de Platón es la suya; pero sólo en parte, porque también Sócrates ejercitó la ironía expresa, directa (que Platón reproduce fielmente), además de la presupuesta o implícita en el método maiéutico. Platón elige la forma dialógica en sus obras por influencia indudable de ese método socrático. Lo prolonga por escrito, y al mismo tiempo lo salva para la posteridad. Sin Platón, Sócrates hubiese quedado perdido en un momento de la vida ateniense. Los Diálogos, sobre todo los primeros, representan la filosofía inédita de Sócrates de la única manera posible, después de su muerte. ¿Por qué Sócrates no escribió sus pensamientos?

Esta cuestión no es anecdótica, y debe conectarse con esta otra: ¿por qué los Diálogos de Platón llamados socráticos no llegan a ninguna conclusión? Los temas planteados y debatidos parecen quedar suspendidos en el aire. Pero esta misma ausencia de unas tesis concluyentes es reveladora de la filosofía socrática, o mejor dicho, de la idea socrática de la filosofía. Porque la filosofía es

método. No es un sistema de afirmaciones, e incluso el riguroso método de interrogación e indagación no tiene un propósito meramente intelectual. Una filosofía que era método de vida sólo podía transmitirse mediante un retrato vivo del hombre, en plena acción filosófica. El retrato es la representación más individualizada. Sin embargo, la revelación socrática era necesario perpetuarla, justamente porque no es tan sólo socrática: presenta el fundamento vocacional de la filosofía misma. Esa filosofía de Sócrates no *podía* escribirse. Quien podía y tenía que escribirla era Platón. Como si la historia hubiese en este caso seguido el designio de una armonía preestablecida, fue el paradigma literario de toda la filosofía quien se hizo intérprete de otro paradigma: del filósofo que, eliminando la distracción de la palabra escrita, logró de este modo que resaltara el alcance universal de la palabra de verdad.

Acaso las palabras con que la filosofía ha de evocar en nuestros días la vida socrática parezcan exóticas. La culpa sería de estos días, que están privados tanto de la capacidad sublime del pensamiento, como de la capacidad irónica. La ἀτοπία de Sócrates persiste, y su presencia requiere todavía excusas.

§ 49

La ironía de Sócrates es más que un rasgo de su carácter. Lo sorprendente no es que esta forma de la sonrisa se incorpore a la filosofía, como recurso del método, sino que ella sea una forma de la humildad filosófica. En el diálogo socrático, los dos interlocutores no están equiparados. El uno es tan incauto como todos los que creen saber, y por tanto está desprevenido; el otro llega prevenido. La prevención, que es la sabiduría, debe recatarse, pues se anularía a sí misma si buscara la fácil victoria en la argumentación (como hace el sofista, que es hombre serio, y no es humilde). Pero ese recato tampoco puede ser, como la modestia, el condescendiente disimulo de una superioridad. La situación es difícil, porque el oráculo ha proclamado en Delfos la sabiduría eminente de Sócrates, y éste no puede recusarlo, ni tampoco aceptarlo literalmente. Es necesario averiguar en qué consiste la sabiduría, y ahí aparece irónicamente la humildad: *la sabiduría es una ignorancia.* Una ignorancia que debe aprenderse, lo cual también resulta irónico.

Así vemos que esta ironía socrática no es una cualidad estilística

en la exposición de la verdad, o en su búsqueda. La verdad misma es irónica, porque no se concibe como un hallazgo o una posesión; ni la sabiduría que ella confiere es un estado adquirido. La verdad es ésta: que la sabiduría es aquella ignorancia que sabe de sí misma. Sin la ironía, el sentido misionero de la filosofía socrática hubiera degenerado en un sermoneo pedante e insulso; el logos del diálogo no hubiera sido, como era su propósito, eficazmente προτρεπτικός o persuasivo. Esa era una palabra de salvación porque no proponía un modelo, sino un camino. El modelo era la virtud, accesible a todos, de esa sabiduría irónica y humilde que da la autoconciencia.

El diálogo socrático requiere mucha técnica, como la llama Platón. Aquí nos importa menos el rigor de sus figuras lógicas que la novedad del resultado existencial. El régimen de la verdad que había instaurado la filosofía ya era el régimen de la interrogación. Ahora la interrogación no versa sobre las realidades que rodean al hombre, sino sobre el propio ser de quien interroga. Pero esta interioridad produce un cambio en las relaciones interpersonales. La pregunta abarca un nuevo ámbito, y este ensimismamiento refuerza la solidaridad: el hombre aprende a interrogar sobre su propio ser *dialógicamente*. Penetra en sí mismo, pero no por sí solo, ni para quedar a solas consigo mismo.

El diálogo socrático es, pues, una forma innovadora de vinculación comunitaria. No importa el tema de la pregunta con que se inicia, ni la personalidad del interlocutor. El esquema es siempre el mismo, y el tema puede parecer trivial, pero ha de ser algo cercano a la vida. Se pregunta sobre *el qué* de cualquier cosa. Lo que se busca sería, al parecer, una definición, pues las definiciones formales entrañan afirmaciones y seguridades vitales. El interrogatorio prueba técnicamente que las definiciones propuestas eran inválidas; y prueba irónicamente que, al perderse la falsa seguridad, se adquiere la seguridad verdadera. Pues la seguridad vital no es estable: es una fértil inquietud. La lógica cumple así una función que es lógicamente negativa y existencialmente afirmativa: el logos es dialéctico por este juego de afirmación y negación, y no sólo porque es dialógico.

Pero el camino de vida en que consiste este método filosófico no es un camino fácil, ni se advierte su destino desde el principio. Lo más aparente es la negación: el interrogatorio es como el aguijón irónico que reduce la confianza henchida de la gente en sus convicciones infundadas. El interlocutor no tiene siquiera, de momento, pretexto para disgustarse, porque su tesis no quedó descar-

tada por otra que propusiera Sócrates. Se siente deprivado, sin haber sido vencido. Habrá de pasar algún tiempo para que los disgustos reprimidos se coaliguen contra Sócrates, y presenten de él la imagen de un hombre que arrebata a los demás su confianza en sí mismos, sin ofrecerles nada a cambio. La duda metódica es la duda perpetua: ¿cómo puede fundarse en ella la seguridad vital?

El sofista ofrece más. Su misma elegancia exterior lo hace más respetable. Cada hombre está dispuesto a desprenderse del implícito dogmatismo con que mantenía sus opiniones: ésta es una manera de prevenirse contra la imposición del dogmatismo ajeno. Se puede vivir sin convicciones: tal es la enseñanza del sofista. Pero la ironía de Sócrates demuele el dogmatismo, y a la vez invalida el relativismo. Consigue los dos efectos, en una misma operación, porque es una ironía con norma.

Los preliminares de la normalidad socrática son exteriores, y atañen al procedimiento. Sócrates no ataca al sofista, como no ataca al ingenuo dogmático. Esto sería ineficaz, porque el ateniense, afecto siempre a la lides verbales, observaría la contienda como si fuera un espectáculo. A falta de un criterio propio, adoptaría la forma más cómoda de la equidad, la que no compromete a nada: juzgaría que cada uno de los adversarios tiene sus buenas razones y divierte a todos con su habilidad al exponerlas.

Más sutil que la diatriba es la táctica de Sócrates: él añade los suyos a los elogios que todos prodigan al sofista. Basta acentuar levemente la admiración para que, en este exceso, quede realzado el defecto del sofista: lo ridículo ya no es la peculiaridad del modo de ser socrático, sino la solemnidad sofística. Reunir la pretensión con el relativismo es cosa que da risa: el relativismo debiera ser muy comedido. La humildad es el antídoto contra el dogmatismo, latente en cada uno. Frente al sofista, la humildad es modelo de elegancia. Pero esta elegancia, para que sea virtud, ha de venir sazonada de ironía. Por lo menos esta razón ática podían saborearla los atenienses.

La elegancia de Sócrates se muestra en la difícil equidad de su ironía. Vista por fuera, la ironía es equitativa porque de ella no escapa el mismo que la distribuye. Sócrates era demasiado lúcido para ser inalterablemente grave. Las cuestiones más graves son las que nos ponen a prueba, y la ironía es una forma de superar la prueba sin dejar de tomarlas muy en serio. Pero la ironía socrática es además equitativa porque es responsable, y éste es el aspecto interior de su normalidad. La ironía no es puro juego verbal: responde *a* una convicción interior y responde *de* ella. Es una fuerza

libre que permite ponerse provisionalmente en el lugar del otro, y es normativa porque sugiere al otro la manera de buscar por sí mismo su normalidad interior.

Sin la virtud socrática, la ironía puede degenerar en la anormalidad del cinismo. El cínico no ignora la norma, ni la combate. Se apoya en el hecho de que hay tantos infractores de la norma, sea religiosa, política, lógica o social, para des-virtuarla, literalmente, presentando la infracción como la auténtica normalidad.

De suerte que la elegancia irónica de Sócrates, inherente a *su* virtud, no es extraña a la cuestión filosófica de la virtud en general. Esa forma dialéctica de la equidad, que es la ironía, permite en el interrogatorio que el error caiga por sí mismo, y no por refutación directa. El resultado es elegantemente equitativo. Ambos interlocutores quedan en la misma posición vital, que es la de amantes de una sabiduría que no posee ninguno de los dos, y en esto consiste la virtud común, comunicada por el diálogo.

Además, el tema del diálogo, que es la constante pregunta socrática sobre el qué, lleva insensiblemente a la pregunta sobre el para qué. *La esencia y la finalidad están unidas.* Para encaminarse a descubrir lo que una cosa es, o lo que es un hombre, conviene averiguar para qué sirve, qué clase de bondad actualiza cuando cumple adecuadamente su función propia. El bien de la cosa se confunde con la plenitud de esa función lograda. Pero, como esta propiedad o plenitud funcional es lo que define a la cosa, *el bien y la esencia se confunden.* Esta virtud esencial la llaman los griegos ἀρετή. Cuando se trata de los hombres, la areté es una virtud moral. La moral nace cuando Sócrates descubre que la cuestión del bien está conectada con la del ser, que para el hombre es la del quehacer.

Cae por su peso el error, y resalta la verdad. La verdad es virtud. Pero, irónicamente, no es virtud en tanto que afirmación declarada, sino en tanto que privación de verdad. Pues la caída del error no deja un lugar vacío. El rumor de esa caída despierta la conciencia de la verdad, promueve el afán de buscarla, y en este afán se hace efectiva la virtud. Verdad es búsqueda de la verdad; virtud es búsqueda de la virtud. La búsqueda es una acción, una función propia del *ser* humano. En este sentido preciso, *la esencia del hombre es su virtud.* Y como la virtud se enseña, la filosofía es el método por el cual el hombre aprende a ser hombre.

Que la razón vital es la razón moral está dicho sin decirlo en todos los diálogos socráticos. La figura dialéctica de la implicación es irónica, y maiéuticamente efectiva; porque el decirlo todo

de una vez deja a los demás saturados y paralizados, mientras que la implicación y la sugerencia requieren la interpretación de lo dicho, de lo dicho a medias y entre líneas, y estimulan el pensamiento a discurrir por su cuenta. Decir menos para que se entienda más, es un sabio recurso de la ironía.

La ironía es un lujo de la inteligencia. Como todos los lujos, ella requiere a la vez escasez y abundancia, y también por este aspecto es dialéctica. Algo es lujoso sólo cuando es difícil o limitado. Pero el lujo es lo innecesario, y presupone una satisfacción básica. Cierto es que el lujo puede convertirse en necesidad, para quienes se acostumbraron a él. La razón puede pasarse del lujo de la ironía, y satisfacer su necesidad de verdad sin esta sobreabundancia. Pero Sócrates, que sabía pasarse de todos los demás, juzgó que el lujo de la ironía era indispensable para presentar *la idea del hombre como el ser de la virtud;* que sin ella no resultaría eficaz el método racional de la maiéutica y de la cura de almas. Por lo demás, la ironía era signo del nivel de riqueza ambiente, de la básica madurez intelectual de Atenas en el siglo v. Como si la razón helénica tuviera ya, por así decirlo, cubiertas todas sus necesidades, y pudiera permitirse el lujo vital de invertir en la ironía un exceso de fortuna que no pudo conocer la sobria, seria y austera razón de las filosofías anteriores.

Finalmente, la ironía de Sócrates muestra su equidad en la ponderación, en el equilibrio con otras facultades vitales. La ironía es una fuerza que disminuye cuando es constante o predominante. Entonces no es más que un recurso de la debilidad. Pensamos que el *Fedón* platónico es testimonio de la fortaleza de Sócrates, porque en esa situación lo encontramos sereno ante la muerte. Pero es la *Apología* el testimonio inadvertido de otra suerte de fortaleza: no la del hombre, sino la intrínseca fortaleza de su ironía, que queda realzada al probarse que no era la fuerza exclusiva. La capacidad de indignarse, de levantar la voz increpando a sus acusadores, denota la riqueza de los recursos vitales que hicieron posible el lujo irónico. Paradójicamente, resalta más el valor moral de la ironía donde ella no aparece: en las palabras terribles y piadosas, despectivas y benévolas al mismo tiempo, con que termina Sócrates su alocución a quienes acaban de sentenciarlo: "Pero ya llegó la hora de que nos vayamos, yo hacia la muerte, vosotros hacia la vida. Cuál sea la suerte mejor, si la vuestra o la mía, nadie puede saberlo, sino Dios."

Las teorías filosóficas pueden transmitirse; la filosofía de Sócrates sólo puede revivirse. La tragedia histórica de esta filosofía

es que conserva su plena validez, a diferencia de las creaciones teóricas, pero no puede reproducirse en el mundo moderno. Pues la reproducción no depende sólo del filósofo, sino de la comunidad en que se encuentra y que ha de mostrarse dispuesta a recibirla. Esta es una filosofía comunitaria: es el proyecto de revolucionar la comunidad, de abajo hacia arriba, partiendo de la conciencia individual.

La efectividad de este método está condicionada por el alcance posible de la acción socrática, que es una acción verbal directa. La mutación interior sólo puede promoverse un número de veces que, siendo limitado, resulte suficiente para que sus resultados se difundan y repercutan en el ámbito común. En nuestros días, la posibilidad de esa comunicación directa disminuye en la medida en que aumenta la densidad de población. Las mutaciones se efectúan de arriba hacia abajo: hay que confiar a la política, y a los medios indirectos y semi-anónimos de comunicación, para que la modificación de las estructuras exteriores pueda influir eventualmente en la formación del hombre. El hombre pierde así su autarquía. La inversión del procedimiento, determinada por el factor cuantitativo, priva de su cualidad a la paideia socrática. Donde ella es posible todavía, resulta falseada en su intención: resulta minoritaria, cuando debía ser, y es por su esencia misma, integral o comunitaria: ha de abarcar a todos, los dirigentes y los dirigidos, los instruidos y los ineducados. La lección de Sócrates era que el hombre común, llamado así en sentido peyorativo, es cada uno de nosotros, por alto que esté situado, mientras no accede a la sapiencia de la autoconciencia. Esta idea universal del hombre requiere la universalidad de la paideia: su igualdad para todos, y su uniformidad en todos los tiempos.

§ 50

La muerte es preocupación de la vida. Sentir el temor de la muerte no es lo mismo que vivir preocupado por ella. El griego ha superado el temor primario de la muerte. Superarlo no es perderlo, porque ese temor representa para todo hombre, además de una defensa biológica, la sapiencia rudimentaria que lo distigue de los demás animales, y que es el saber anticipado de su fin. La muerte se teme y se acepta a la vez, pero sólo preocupa cuando es misterio: cuando no entraña una certidumbre, sino una incógnita. Pues

si el hombre no sabe *qué es* la muerte, tampoco sabe qué es la vida. La muerte ya no es entonces simplemente el término de la vida: se inserta en ella misma, ocupa todo su recorrido, y por esto pre-ocupa. La vida preocupada es la del hombre que ha llegado a formular sobre sí mismo esta pregunta: ¿qué índole de ser es la del que existe ocupándose del fin de su existencia?

La idea del hombre de Platón es una dialéctica de la vida y la muerte. Las creencias religiosas en la inmortalidad pueden haber servido para que el hombre común resolviera la incógnita de la muerte; aunque sólo en parte, porque ese futuro inmortal permanece vacío y no puede ser proyectado. Luego la filosofía viene a enseñar que la inmortalidad, no sólo deja sin solución completa el problema de la muerte, sino que por esto mismo vuelve problemática la vida. Hay que invertir los términos de la cuestión: ¿qué hacer con una vida que no termina con la muerte?

El sentido común y el lenguaje presentan esos dos términos como contrarios e inconciliables: lo que muere con la muerte es precisamente la vida. Esta se vive espontáneamente previniendo la muerte, procurando evitarla, aplazándola lo más posible. Pero, si la muerte no es el fin, entonces lo que habrá de morir, y lo que seguirá viviendo después de la muerte, mantienen *en vida* una relación inestable y hasta polémica. La vida que lucha contra una muerte segura está derrotada de antemano. En cambio, el alma inmortal se libra de la derrota: ella no tiene que luchar siquiera para mantenerse viva. Sin embargo, esa inmunidad ante la muerte no la deja tranquila. Su intranquilidad le viene del cuerpo, con el que ha de con-vivir. De este modo cambian los contendientes: los opuestos ya no son la vida y la muerte, sino el alma que no muere y el cuerpo viviente. Pero ¿qué clase de vida es la que tiene el alma? Esto significa: *¿qué clase de ser es la del que tiene dos vidas*?

Por obra de la filosofía, el problema del hombre no es tanto el de la sobre-vivencia, cuanto el de la doble-vivencia. Este problema se presenta agudamente en las filosofías dualistas, como la platónica. La definición esencial de los dos principios de vida puede resultar clara, pero esta misma claridad revela que el conflicto no se resuelve con conceptos. De hecho, la pugna siempre inminente entre las dos vidas es ajena a la creencia en la inmortalidad y a la doctrina dualista. El dualismo no hace sino descomponer, sustantivándolos, dos aspectos de la existencia humana: el natural y el sobre-natural. Por tal razón, éste es un problema que, a nivel vital, no se soluciona nunca: la sobre-naturaleza del hombre depende de su acción, y ésta es una variable irreductible.

El lenguaje de los griegos expresa ya esa peculiar vivencia de la doble-vivencia, mediante la dualidad de palabras, con que ellos designan la vida. El βίος no es lo mismo que la ζωή. El cuerpo es el que tiene vida en sentido zoo-lógico. La vida del hombre es biológica, y se expresa bio-gráficamente.

Como esa dualidad es experiencia directa y común, y no asunto de teoría, ella representa para cada hombre, cuando llega a la auto-conciencia, un quehacer permanente consigo mismo: la búsqueda de una forma de armonía entre las dos vidas, o sea, la búsqueda de una forma de vida propia. La propiedad es facticia. Porque el cuerpo, desde luego, es algo propio, pero no puede considerarse como propiedad sino desde un nivel de vida que lo supera. Se llame alma, o como quiera que se llame, esa realidad superior del hombre que es su biología está unida indisolublemente a su realidad zoológica, mientras dura lo que llamamos vida en sentido unitario. De suerte que esta vida que es la unión de dos vidas sólo es *propiamente* humana cuando sigue biográficamente unas directivas biológicas de manera auténtica, es decir, elaboradas por el *propio* hombre. Lo cual significa que el hombre no es hombre desde luego, sin que él tenga que hacer nada para serlo. Ser hombre es un que-hacer: hay que programar la existencia como una coexistencia interior equilibrada.

La cualidad de lo que hace el hombre, de cara al exterior, dependerá de una previa operación interior. La zoología no es directiva; a su vez, la biología no es sólo acción externa. El quehacer básico de la vida superior es acomodar su existencia con la vida primaria, que es ineludible y condicionante. La superioridad de la biología sobre la zoología estriba justamente en que sólo desde su nivel se puede proyectar el equilibrio entre ambas; soslayar o reducir los inevitables conflictos; impedir que la superioridad de un componente sobre el otro lo esterilice; en suma, buscar que la coexistencia del alma y el cuerpo forme verdaderamente una *unidad vital.*

Esa búsqueda de la armonía interior presenta rasgos dramáticos en Platón, porque se desenvuelve al mismo tiempo por la vía filosófica y por la existencial; y además porque, en ambas vías, la vocación anímica de Platón viene compensada por un intento esforzado de salvación corpórea: por la idea de re-animar el cuerpo, logrando que participe de la vida anímica, reconociendo que su inherente productividad entraña una cierta potencia de inmortalidad. La lucha del cuerpo y el alma se complica así con una lucha del alma consigo misma: siempre perpleja respecto de las direc-

tivas que ha de imponer al cuerpo, y respecto de su confrontación con los influjos corpóreos. Según Platón, la esencia misma del alma la impulsa a desprenderse del cuerpo, a aborrecerlo y anhelar la muerte; pero esta negación de la vida no puede ser completa, porque el rescate de la pureza anímica es obra de amor. El amor es vocación de inmortalidad, y sin cuerpo mortal no hay amor.

El drama interior de Platón, y las formas dialécticas que adopta al manifestarse filosóficamente, están condicionados por la idea de inmortalidad. Platón incorpora esta creencia a la teoría; percibe que es posible dar una justificación racional de la inmortalidad, porque la dualidad de cuerpo y alma en el hombre encaja bien en la concepción dualista general respecto del ser y el conocer. El esquema ontológico es nítido y plausible, en sus propios términos abstractos. Las perturbaciones son existenciales, y su resolución resulta menos estable. Diríamos que la inmortalidad devalúa la muerte. Pero, cuando la muerte no es sino un mero pasaje a otra vida, queda también devaluada la vida, y este resultado ya trasciende el orden teórico.

Una vez que se le arrebató a la muerte su finalidad, la victoria del alma sobre ella no sería completa si no se evita que la mortalidad siga predominando en la vida. La superioridad de la vida anímica incluye un compromiso. El alma no sólo está destinada a traspasar la muerte, sino que debe luchar contra ella antes del traspaso. Sin embargo, ¿qué es la mortalidad, sino la vitalidad? Por tener alma inmortal, el hombre tiene que defenderse de la vida. Ha de luchar a la vez contra la vida y contra la muerte. La inmortalidad hace la vida más difícil.

Esta otra defensiva ya no es espontánea: requiere una directiva existencial que tiene figura dialéctica: para vencer a la muerte hay que matar la vida. Cuando la muerte no es fin, sino tránsito, la vida misma es transitoria. La muerte vencida toma entonces la forma positiva de una liberación. El hombre es el ser que se libera de la muerte liberándose de la vida. La muerte domina a la vida sólo cuando en ésta predomina lo mortal, que es el cuerpo. Hay que proteger la vida reprimiendo lo viviente. La vida se centra así en aquella parte del ser que no habrá de morir, y no en aquella que, en rigor, carece de vida auténtica: que es ζωή, pero no βίος. El cuerpo queda excluido de la autenticidad vital.

El cuerpo vive pero no hace la vida: la encadena. La relación polémica entre el alma y el cuerpo la encontramos ya en el orfismo. La distinción entre las dos vidas trae consigo la contracción

de una de ellas: consecuencia existencial inevitable de esa concepción positiva de la muerte que la convierte en un suceso feliz, en el umbral de la vida sin cuerpo. La redención del cuerpo tuvo que ser una operación posterior.

La dialéctica existencial toma en la filosofía platónica la forma de una bio-logía que es un literal discurso del logos sobre la vida, y sobre su relación con la muerte, en la que ambas permutan su sentido. De antemano, lo positivo pasa a ser lo negativo, e inversamente. Pero, enseguida, esta biología dialéctica da el nuevo giro esperado, por el cual queda de manifiesto un elemento inmortal, y por ello positivo, en lo que es reconocidamente mortal o negativo: el cuerpo viviente, por obra del amor, trasciende su esencial mortalidad.

Platón reconoce que el amor no sería posible sin el cuerpo. Pero tampoco lograría el amor que el cuerpo trascendiera su mortalidad si no trascendiera el propio cuerpo de donde emana. Cuando el cuerpo se ama a sí mismo, este amor que se consume en él no lo redime. Es parecido a la φιλαυτία, que representa una cualidad ambigua: el amor propio es una virtud que degenera en egoísmo tan fácilmente, que tanto la virtud como el vicio se designan en griego con la misma palabra. Por esto, la φιλαυτία del cuerpo ha de ser desbordante.

También el cuerpo tiene su egoísmo; y si él puede ser de dos maneras, esto significa que su mortalidad no es absoluta. El buen amor corpóreo es trascendente. Esta trascendencia de la corporeidad se consigue de dos maneras: de cuerpo a cuerpo y del cuerpo al alma. En el primer caso, el amor recae sobre otro cuerpo, que es mediador para llegar a un alma ajena. Lo que se trasciende en este caso es la individualidad del propio cuerpo, y la individualidad del hombre, cuyo cuerpo contribuye a definir su ser. El amor de sí mismo es entonces amor del otro, incluso en términos corpóreos. En el segundo caso, la trascendencia es interna, y se produce cuando el amor que anima el cuerpo actúa como fuerza animadora del alma; es decir, cuando la anima a comportarse de acuerdo con su destino inmortal. Este es un amor de sacrificio, porque, gracias a la fuerza vital del cuerpo, el alma puede liberarse de él, y desenvolver su propia vida negando la vida de ese cuerpo que la anima a ella, y al cual está encadenada.

Los dos focos de este movimiento dialéctico, en los que se resume la idea platónica del hombre, se encuentran en el *Fedón* y el *Banquete*. El tema aparente de ese primer diálogo es la muerte; el tema del segundo es el amor y la vida. En rigor, los dos son

complementarios; cada uno aborda simultáneamente ambos temas, por razón del vínculo dialéctico que remite del uno al otro. En términos existenciales, lo que Platón anhela, como cualquier hombre, sería la inmortalidad de la vida, una especie de pervivencia mundana, *además* de la que aseguraría para el otro mundo la creencia en la inmortalidad del alma. Para esto, el alma y el cuerpo *juntos* tienen que trascenderse, procreando nuevas formas de vida, corpóreas y anímicas. La fuerza trascendente del amor es, por tanto, bifocal; apunta hacia los dos mundos.

La idea platónica del hombre es una idea filosófica. No deriva de una experiencia mística personal, ni se adscribe a ninguna religión positiva. La creencia en la inmortalidad determinaba ya en el orfismo que el hombre formara su propia vida de acuerdo con una disciplina. La dualidad se resolvía con un predominio del alma que requería una abstinencia vital. Pero esa disciplina ascética, por ser religiosa, era optativa y ejemplar. Platón, en cambio, sólo reproduce del orfismo aquellos elementos que vienen prescritos por el dualismo, sobre todo la idea de formación y la idea de ascetismo. Sin embargo, su concepción del hombre es válida para todo hombre; expone cómo se desenvuelve de hecho la vida de cada cual. La disciplina en el auto-gobierno es factor común a los místicos y a los pensadores, al hombre programático y al político. Se podría decir que el ascetismo está prescrito en la vida filosófica; aunque en rigor no es norma, sino un componente de pureza existencial necesario en una vocación que aspira a la verdad pura sobre el ser puro. Pero cualquier hombre está en peligro de perder la vida, mientra la vive, si no la dirige desde arriba. La dirección no garantiza la ventura, pero le da propiedad.

También se distingue el platonismo del orfismo en que la formación del hombre es ahora un concepto, y se integra en una teoría bio-lógica. La antropo-logía de Platón es bio-logía en dos sentidos: porque el logos es teoría de la vida humana, y al mismo tiempo es factor formativo de esa vida. Esta posición platónica, que por su peculiar dualismo ha sido juzgada vecina de la mística, realza más bien la racionalidad, tanto en la doctrina como en la realidad vital que ella representa.

El logos es directivo, no sólo para los hombres de vocación lógica, sino en todos. En la filosofía resalta más la reunión, platónicamente distintiva, del logos y el eros. La razón puede marcar los caminos y destinos del amor; el amor es la energía que impulsa a la razón. Pero el amor no es un factor místico en la vida, y por tanto no son factores de una vocación especial ni el eros ni el logos

que va unido a él. La vida órfica es una disciplina sin amor, y por tanto es solitaria. El amor platónico es comunitario; es decir, el logos es comunitario porque su acción la promueve esa forma de eros que es la philía. La afiliación de los órficos, por el contrario, es divisoria porque es sectaria. La filosofía, más que un saber cuya virtualidad se agota en quien lo posee, es una póiesis del ser, cuya sola presencia invita a la participación, cuya obra trasciende, desde su gestación, a quien la produce. La experiencia mística, aunque puede comunicarse, es intransferible. La experiencia lógica contiene la virtud de transferencia esencialmente, sin esperar el acto efectivo de la comunicación. Por esto Platón concibe su bio-logía como un acto de comunicación referente a lo que ya está comunicado en la realidad: la vida humana.

La filosofía es ejemplar en la vida de la comunidad, no tanto por el saber acumulado, por las verdades que ella consigue y expone, sino porque en ella resalta agudamente esa confluencia de razón y amor que en otras formas vitales está más opacada. La verdad es lo que se busca; pero el hecho de que el absoluto no reside en la verdad encontrada, se advierte cuando el acto lógico se compara con el acto místico. La creencia es absoluta, justo porque es irreductible a la razón. Esta irreductibilidad es su fuerza. Y también es su debilidad; pues lo mismo que la hace invencible impide la participación de los extraños en su verdad. En cambio, la fuerza de la razón de amor consiste en que sus verdades son abordables de inmediato. La misma discrepancia entre las verdades de unos y las de otros implica la participación de todos. Para discrepar, cada uno ha de tener su logos y su philía, sin los cuales no se podría acceder al logos ajeno y rechazarlo. Esta participación es una apertura esencial y universal. Que nadie es extraño a la verdad significa que ningún hombre se sustrae a la potencia del logos y de la philía, porque ésta es una potencia de su propio ser. La comunidad no es meta, sino dato; se produce inicialmente, y no depende de las direcciones del logos ni de los particulares objetos de la philía. Todos los hombres poseen la misma fuente de energía vital.

Pero la philía es reveladora de la insuficiencia de su ser. Sólo *puede* amar un ser que es incompleto. Es bien conocida esta tesis de Platón, que presenta el amor como nota de la contingencia ontológica. Lo que no es tan visible es que también el logos es rasgo de carencia. Eros y logos son formativos y vinculatorios, y esto quiere decir activos. Es la actividad, en todas sus formas, la que denotaría un ser que no se basta a sí mismo para ser lo que es.

Esta observación, que es certera, cualquiera que sea la doctrina, se conecta en Platón con su concepción dualista. Pues, en efecto, el alma que ya se ha desprendido del cuerpo adquiere su plenitud de ser; limpia de toda mezcla, no tiene amor: ya no lo necesita. Por esto mismo, el logos que radica en el alma purificada deja de ser activo, buscador y comunicativo. Antes era discursivo; después de la muerte es puramente contemplativo. Es el resultado de esa suficiencia adquirida (o recuperada) lo que queda pendiente de aclaraciones: Platón no resuelve, ni plantea siquiera, la cuestión de la soledad eterna del alma. La muerte la ha liberado del cuerpo, pero no se percibe hasta qué punto pueda ser humana un alma incomunicada e inactiva.

El problema no tiene solución, en términos platónicos, y por esto mismo insistiremos en su examen. Anotemos desde ahora algo que no ofrece dudas: el alma inmortal, para retener su humanidad, o sea su personalidad, debería seguir siendo amorosa. En la contemplación del ser puro, la intuición pura no basta. Esta debiera ser una contemplación amorosa: eros y logos tendrían que permanecer unidos después de la muerte. Lo cual es imposible, si el eros se concibe como simple carencia, y no como una sobreabundancia del ser que se afirma en su ser y lo completa, y así supera en cierta medida su constitucional contingencia.

La insuficiencia del ser humano se expone, inesperadamente, en el *Banquete*, y no en el *Fedón*. De lo que se trata en el *Fedón* es de la insuficiencia en las formas no humanas del ser. Ciertamente, hay un discurso paralelo bien señalado entre el dualismo del cuerpo y el alma y el dualismo en las formas de ser y de conocer. Al alma corresponde el ser en sí; el cuerpo está incluido en el ser aparente. El conocimiento de la realidad mudadiza es esa modalidad inestable llamada opinión; el conocimiento del ser es absoluto, como el ser mismo. Por esto la ciencia sólo puede ser, en vida, aspiración y aproximación. La verdadera episteme no es de este mundo: la alcanza el alma en el otro, donde se encuentra el ser puro, y donde ella misma recupera su pureza.

La relación entre ser puro y ser contingente, que Platón no acaba de precisar nunca, es un problema que reaparece en las relaciones ontológicas y existenciales del alma con *su* cuerpo. Una vez establecida la dualidad del ser, la cuestión de la comunidad es enigmática, y no se resuelve con la palabra participación, que sólo denomina el vínculo entre el ser relativo y el absoluto. Así también en el caso especial de las relaciones entre el cuerpo, cuya mortalidad revela su contingencia, y el alma, cuyo ser inmortal

está llamado al absoluto. Pero, en el caso del hombre, la participación es algo más que una palabra: la relación entre el alma y el cuerpo es el hecho patente de su coexistencia. La cuestión se plantea entonces en estos términos: ¿cómo puede ser contingente el ser en cuya composición se descubre ese elemento trascendente, esa forma anímica de ser que *está* en este mundo, pero que no *es* de este mundo?

Hay que explicar la manera como puedan coexistir y cooperar funcionalmente lo temporal y lo eterno en un mismo ser: el hombre sería contingente, a pesar de que uno de sus componentes participa del absoluto. De la relación entre el alma y el ser en sí, Platón se ocupa en el *Fedón*. De la posición del hombre ante su propia contingencia se ocupa en el *Banquete*, y ahí el problema obtiene una solución inesperada. La idea directriz ya no apunta hacia la muerte, que sería el fin de la contingencia, sino hacia el origen, donde se encontraría la razón de esta carencia de ser que define el ser del hombre.

En efecto: la forma distintiva de la insuficiencia humana no aparece en su composición actual, sino que deriva de una descomposición inicial. El alma sufre de una contingencia transitoria por su unión con el cuerpo. La unidad de los dos produciría la contingencia integral del hombre. Paradójicamente, ser entero es ser contingente. Pero esto viene de que el cuerpo mismo, *sólo en el hombre*, es ya contingente en sí; y no porque esté destinado a la muerte, sino porque no es, originariamente, un ser completo.

Esta idea platónica presenta una versión original de la contingencia humana. El hombre, como un ser presente en el mundo, no se puede presentar ante los demás "de cuerpo entero", porque el ser de este cuerpo es sólo una mitad, cuya vida consiste en ir buscando su complementaria. En esta misma deficiencia queda realzada ontológicamente la parte corpórea del ser humano. Porque el cuerpo incompleto es el que determina que el hombre completo sea incompleto; pero al mismo tiempo determina las acciones humanas superiores que lo completan en vida. No es sólo el cuerpo el que busca su mitad complementaria; es el hombre, como unidad del cuerpo y alma, quien busca en el otro el ser que a él mismo le falta para ser *sí mismo*. El tú es el complemento del yo. La contingencia del hombre es una impotencia que contiene dialécticamente una potencia: consiste en que él no puede completarse a sí mismo por sí mismo, y esto permite que trascienda su mismidad, que la afirme recuperándola en la mismidad ajena. La contingencia humana es, por tanto, razón de la solidaridad ontológica: el

ser insuficiente del hombre es constitutivamente comunicativo. En esta idea de la complementaridad del ser se concentra la idea platónica del hombre: ἄνθρωπος ἀνθρωπου σύμβολον, el hombre es el símbolo del hombre.[56]

§ 51

Platón cita en el *Protágoras* un verso de Simónides que dice ἀνδ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπόν: en verdad es difícil ser buen hombre.[57] El poeta quiere indicar la dificultad de la virtud. Pero si nuestra atención recae sobre el hombre, más que sobre la virtud, advertimos que la traducción no ha sido completamente fiel; pues el texto no emplea el verbo ser, sino el verbo devenir: no nos habla de *ser* hombre de bien, sino de la dificultad de *hacerse,* γενέσθαι. El hombre es un ser que se hace. La virtud, más que una cualificación moral, es una posibilidad de ser. Cada uno la genera en sí mismo, o no la genera, y de este modo hace o deshace su ser.

Este pensamiento está inscrito en las palabras de Simónides como expresión de una sapiencia humana. Sus implicaciones ontológicas sólo se pueden extraer desde el nivel posterior de la filosofía. Tampoco Platón desenvuelve, en el contexto de la cita, la idea de la autogénesis. Es notable, sin embargo, la concordancia entre el verso de Simónides y la concepción genética que aparece en el *Banquete.*[58] El alma *es* inmortal, por naturaleza. La naturaleza mortal *aspira* a la inmortalidad. El único medio a su alcance para perpetuarse es su propia fecundidad, por la cual se genera otra cosa que es nueva: τῇ γενέσει... ἕτερον νέον. La idea clave es la del ser nuevo. Pero lo notable en este pasaje es que la capacidad genética del cuerpo a que se refiere Platón no requiere de otro cuerpo para rendir fruto; ese "otro" que se obtiene tampoco es un ser que se desprenda por el acto de generación. *La génesis se entiende como devenir del propio generador.* El otro es uno mismo. Cada individuo conserva su mismidad, desde la infancia hasta la vejez, a pesar de que siempre está cambiando: νέος ἀεὶ γιγνόμενος, siempre deviene uno nuevo. Pero esto que se dice del cuerpo, se aplica al

[56] *Banquete,* 191d. Sobre la des-composición originaria del hombre, véase en el mismo diálogo la alegoría que Platón pone en boca de Aristófanes, para responder a la cuestión de "la physis humana": 189d sigs.

[57] 339b.

[58] *Banquete,* 207d sigs.

hombre entero. Para este ser viviente que es el hombre, devenir es generar-se.

Aunque es inmortal, el alma no es estéril o paralítica. Es una entidad viviente, y como tal también es fecunda. Resalta el hecho de que, cuando se refiere a la generación anímica, Platón emplea una palabra de sentido más directamente biológico que la palabra génesis, la cual designa en general la producción, y que el verbo correspondiente γίγνομαι, que apareció en el verso de Simónides. Alude Platón a los hombres cuyas almas poseen la capacidad de *concepción:* κύησις. Lo que estas almas conciben y paren no es tampoco, primariamente, algo que las trascienda, sino algo que permanece radicado en ellas: el alma se concibe a sí misma. Su concepto, o sea el producto de la autogénesis, es precisamente la virtud; y por encima de todas las virtudes, esa que se llama φρόνησις. Pues con esta palabra el filósofo denomina un pensamiento que no sólo discurre y forma conceptos, sino que contiene la virtud prudente del entendimiento. El hombre, pues, se genera y re-genera a sí mismo por la fecundidad de su alma: deviene (como su cuerpo) produciendo su virtud. La existencia humana es auto-producción, tanto en lo corpóreo como en lo anímico, considerados aparte el uno del otro, y por ende en la unidad de los dos.

El problema era esa unidad. Problema falso, pues no se plantea de cara a los hechos, sino que se desprende de una teoría. Es la dualidad ontológica del cuerpo y el alma, tan radicalmente señalada por Platón, la que convierte en problemática para el pensamiento la unidad efectiva de esos dos componentes del ser humano en su existencia mundana. Sin embargo, Platón halló una fórmula feliz para recomponer la unidad deshecha. La fuerza generadora en el hombre es el amor. Naturalmente, o sea por razón de la physis respectiva, hay un amor corpóreo y un amor anímico. Pero, más que dos amores diferenciados por naturaleza, ellos serían dos manifestaciones de un mismo amor: dos caras que presenta la insuficiencia integral del hombre. El cuerpo es insuficiente porque es mortal; el alma es insuficiente porque necesita de la muerte para ser libre. El amor, que es nota común a las dos sustancias, sería además el vínculo que las mantiene funcionalmente reunidas.

La misma fórmula de unión no podía transferirse al otro dualismo: el del ser y la apariencia. Ya se ha indicado que la relación entre la Idea y la cosa no se precisa en el *Fedón,* y permanece enigmática hasta que Platón supera el dualismo de su primera madurez. El problema es el de la comunidad del ser, de la cual

es preciso dar razón, tanto en el dualismo como en otra teoría. Ya Aristóteles, repetidamente, observó que la μέθεξις o participación no queda explicada: no sabemos en qué consiste el hecho enunciado de que la cosa participa en la Idea.[59] Esta palabra indica por lo menos el reconocimiento de que es necesario algún vínculo entre el ser eterno y el ser temporal.

Sin duda, el propio Platón era consciente de la dificultad que presenta definir la naturaleza de la participación; dificultad que es consecuencia insoslayable de una concepción del ser trascendente. La crítica que hace Platón de su propia teoría de la participación se encuentra en el *Parménides*.[60] Ahí mismo se indica que la dificultad mayor no era tanto la de explicar la participación de la cosa en la Idea, sino la presencia de la Idea en la cosa; porque sin esa presencia la cosa no sería lo que es, pero no se percibe de qué manera lo absoluto puede abandonar su estancia eterna e insertarse en la pluralidad de lo contingente.

Lo cual permite comprobar que la ya indicada correlación entre la teoría platónica del ser, en general, y su teoría del ser humano, no es un paralelismo perfecto, a pesar del dualismo de ambas. La resolución de la dualidad en el hombre no es puramente verbal, ni deja un residuo inexplicado, pues la presencia de lo inmortal en lo temporal es aquí el dato mismo del cual procede la investigación. En efecto: el cuerpo es mortal; el alma es inmortal. El primero correspondería al orden de las cosas reales y visibles; la segunda estaría emparentada con las realidades eternas e invisibles, y destinada a contemplarlas en su pureza. Pero ambas formas de ser poseen esa propiedad común que es la energía erótica. *El amor es el principio de la comunidad de ser entre lo mortal y lo inmortal.* En otras palabras: la facultad genética constituye la efectiva unidad de cuerpo y alma en un ser que se concibe dividido en dos naturalezas diferentes, y que a la vez existe con mismidad individual inconfundible.

El alma no se ve; pero su presencia es tan manifiesta en las obras que genera su amor como lo son las generaciones corpóreas. Por sus obras se conoce. Éste ya es un conocimiento directo: no es como el que tenemos de las Ideas, a través de sus imperfectas copias terrenales. La Idea es el ser en sí y por sí mismo. Por esto es invisible (ἀειδές, dice literalmente el *Fedón*),[61] pues todo lo visible es contingente. El alma *se hace visible* en sus operaciones: en

[59] Véase *Metafísica* I, 987b y VIII, 1045b, en relación con *Fedón*, 100c.
[60] 130a sigs.
[61] 79a. Cf. 83b.

las acciones con las cuales *se hace a sí misma* virtuosa. Pero si estas operaciones son visibles, es porque en su producción y en su manifestación tiene que intervenir el cuerpo. Entre la Idea y la cosa no puede haber intermediario, que sería como una tercera realidad. Su distinción trae consigo su incomunicación. En cambio, la distinción entre los componentes del ser humano parte del hecho de un contacto entre ellos que es inmediato e indisoluble mientras dura la vida. La vida misma no es más que esa unión. De suerte que el alma se genera en la acción y se manifiesta sin necesidad de intermediarios; porque el cuerpo, más que un mediador, es un efectivo cooperador de la génesis anímica.

En suma, aunque Platón no lo diga de este modo, resulta de su teoría genética que el alma *no puede* concebirse a sí misma sin el cuerpo. No hay acciones anímicas puras. La pureza de su ser, el alma sólo la obtiene, por definición platónica, después de la muerte. También resulta de ahí, y esto sí es grave, que el alma pierde su facultad de concepción cuando muere el cuerpo. La pureza implicaría la inactividad. Esta incapacidad de amor, y la consiguiente despersonalización, las *sufre* el alma cuando se libera y se reintegra al orden eterno. Pero no se concibe que, en su estado de perfección, ningún ser pueda tener sufrimiento. Si esta mengua del ser representa la perfección, entonces las facultades genéticas del alma, ejercitadas en vida, y que eran su vida misma, representaban una imperfección. El alma moriría al pasar a la inmortalidad. En verdad, para que el alma viva en la vida eterna, y no quede paralizada, ha de transportar consigo su propio amor. Es indudable que el amor está conectado con la contingencia: es resultado de una insuficiencia o imperfección del ser. Esto no significa que el amor sea, en sí mismo, una imperfección ontológica.

Platón ha concebido el amor como la nota eminente del ser humano, la fuerza generadora del alma por la que el hombre adquiere la propiedad de sí mismo. Pero, si la pureza implica una deprivación de amor, el alma pura es inepta incluso para contemplar el ser puro. Mucho más tarde, el pensamiento que operaba también con las nociones de dualidad e inmortalidad, advirtió que la perfección de la vida eterna, y esa posibilidad de una contemplación del ser supremo, requerían necesariamente aquella transferencia del amor, desde la temporalidad hacia la intemporalidad. Lo que sí debe perder el alma, en su existencia trascendente, es la capacidad poiética. Terminó con la muerte el proceso de generación. La pureza de la contemplación requeriría que el alma, aun-

que amorosa, fuese improductiva. La eternidad es estéril. Lo eterno es acabado o completo: la póiesis requiere el tiempo.

§ 52

La filosofía, cuando nace, "inventa" la naturaleza.[62] Platón inventa el amor. La operación filosófica de pro-ducir algo nuevo, investigando lo que ya estaba presente, ofrece la misma contextura en las dos invenciones. En cada caso, existía una palabra, physis y eros, cuyo significado expresaba la visión de una cierta realidad. Ambas palabras quedan alteradas cuando la filosofía descubre unos aspectos reales que no habían sido objeto de experiencia. Pero la producción de la novedad es más literal en el caso de Platón que en el de los físicos: Platón crea de hecho una nueva forma de amor.

Decimos que la naturaleza no existía como tal para el hombre mientras no se hizo a sí mismo esta pregunta: ¿cuál es la naturaleza de eso que todos tenemos delante, a lo que ya conocemos de algún modo, y a lo que vamos a llamar naturaleza? La pregunta y la palabra fueron los reveladores de una entidad que antes no era reconocida. Pero esa entidad no cambió con la revelación: no era posible que la naturaleza fuese otra cosa que naturaleza. En cambio, la revelación platónica fue la de unas posibilidades del amor que antes no existían, o que no eran cultivadas conscientemente. Y como dichas posibilidades radican en el hombre, la invención platónica inaugura unas formas de vida nuevas y variables. El amor era una realidad eminentemente zoo-lógica. Desde Platón, es una realidad histórica, o sea bio-lógica.

Para la filosofía, la invención del amor platónico tuvo efectos más profundos que la invención de la naturaleza con que ella inicia su curso. Resultó que tanto la palabra, λόγος, como la interrogación, ζήτησις, son ellos mismos una forma del ἔρος. De suerte que la indagación racional sobre el amor es ya una obra de amor, como todas las indagaciones. La filosofía, como vocación humana, es obra de amor, cualquiera que sea su tema.

La philía, que es una especie de amor, figuraba ya nominalmente en la filosofía. Ahora queda entrañada en ella realmente. Ese nombre de philo-sophía, con el que se designa la búsqueda racional de la verdad, ha de entenderse definitivamente en un

[62] Cf. cap. VII, § 39.

sentido literal: abarca el objetivo, que es la sabiduría, y la motivación, que es el amor. Pero lo que resalta en aquella fórmula: la filosofía es obra de amor, no es solamente la palabra *amor,* sino también la palabra *obra.* Este amor es activo y productivo; y como no coincide externamente con las formas reconocidas del eros y de la philía, Platón hubo de mostrar la unidad básica en todas las formas eróticas y productoras que se manifiestan en la existencia humana. Las cuales no sólo se manifiestan en ella, sino que son constituyentes del propio ser humano. La teoría platónica del amor define la vocación filosófica; además conduce a una idea del hombre. El hombre es el ser que tiene vocación genética y poiética.

La investigación sobre el eros abarca sistemáticamente los temas de la génesis, de la praxis, la póiesis y la áuxesis: la generación, la acción, la producción y el incremento del ser que genera y que actúa productivamente. Porque el eros no es tan sólo una facultad dada en el hombre; es una *vocación.* Su actividad genética es poiética o productiva en el orden de la libertad; de suerte que el producto inicial es el cambio que el eros produce en el productor mismo, y este resultado es tan variable como los caminos de la acción.

El amor es común a todos los hombres: κοινὸν εἶναι πάντων.[63] Todos aman siempre, y siempre las mismas cosas. Sin embargo, no decimos que todos sean amorosos, sino sólo algunos. Llamamos amor a lo que no es más que una forma especial que desprendemos del todo, y a la que consideramos como si fuera total o única. Algo parecido sucede con la póiesis. La creación o producción es múltiple. Dondequiera que se efectúa un tránsito del no-ser al ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν), la causa de ese tránsito es una póiesis. De modo es que todas las labores en que interviene cualquier índole de técnica son poiéticas, y los obreros respectivos son propiamente "poetas". A pesar de esto, no los llamamos así, como no llamamos "eróticos" a todos los hombres. También aquí, tomamos la parte por el todo, y reservamos el nombre de poetas, que significa productores, sólo para los productores de poesía.[64]

[63] *Banquete,* 205a sigs. En este pasaje se desenvuelve la correlación entre eros y póiesis, que aquí reseñamos, y que es fundamental para la comprensión de la teoría platónica de la praxis.

[64] Platón reitera en el *Sofista,* 219b, ese concepto ontológico de la póiesis como auténtica generación: como tránsito del no-ser al ser. La producción es el *tránsito* mismo, aunque sólo se aprecia por el producto obtenido. En este mismo diálogo, Platón desarrolla una fenomenología de la técnica poiética (ποιητικὴ τέχνη), en relación con otras técnicas y formas de actividad.

El hombre es poeta porque es el ser-obrero. La diferencia entre las técnicas de producción revela una diversidad en las vocaciones humanas; la cual, sin embargo, no es meramente tecnológica, sino existencial y ética. Alguna técnica, entendida como disciplina o arte de hacer algo, se requiere en toda vocación. Pero las especialidades técnicas no son sino indicio de una jerarquía vocacional. No todas las artes profesionales producen el mismo incremento de ser en quienes la ejercen; y esto no depende del producto, sino de la disposición originaria. El tema del eros, conectado ya con los temas de la praxis y la póiesis, conduce inevitablemente a una teoría de las vocaciones, en tanto que formas de existencia, y es ahí donde se inserta la cuestión del ethos.

El concepto clave, para captar las diferencias vocacionales, es el de necesidad, designado en un caso con el sustantivo ἀνάγκη, y en el otro con el verbo impersonal χρή. En el *Teeteto,* Platón marca el contraste entre unos hombres que, llevados por el interés, andan siempre afanosos y *producen* razones apresuradas, porque están sometidos a la necesidad. Son gente educada para servir, y no actúan como hombres libres. Los hombres libres, educados en la filosofía, *producen* sus razones en paz y con holgura de tiempo.[65]

Esta libertad productiva contiene su propia necesidad. En el *Eutidemo,* Platón insiste en una idea que ya fue discutida en su tiempo, y cuya interpretación todavía origina discusiones en nuestros días. Es la idea de que la sapiencia se enseña. Esto significa que se transmite, y por tanto que se adquiere. Pero lo importante es la índole de esta adquisición. Pues la filosofía no es como la antigua sophía, con la que se cualificaba un modo de conducta. Filosofar es producir (ποιεῖν) un cambio en el hombre. ¿Qué es lo que se adquiere visiblemente? En un pasaje de este *Eutidemo,* Platón define a la filosofía con esta palabra κτῆσις que significa adquisición: la filosofía es la adquisición de la ciencia.[66] La ciencia es lo adquirido. Pero el proceso de la adquisición, el tránsito del no-ser sapiente al ser sapiente, no es un mero cambio en el saber, sino un cambio de los hombres, algo que se *produce* sólo en su ser: μόνον τῶν ὄντων.

Por consiguiente, χρὴ φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι: es menester filosofar y cuidar de la virtud.[67] La necesidad tiene ahora el significado de una forzosidad existencial y ética. La virtud y la

[65] 172d sig.
[66] 288d.
[67] 275a.

ciencia quedan asociadas por esa misma índole de necesidad-de-ser que es la clave de la libertad: la potencia abierta en un ser que no tiene ser completo, y cuyo ser es *factura* propia.

Dice Aristóteles en el comienzo de su *Metafísica* que todos los hombres tienden *por naturaleza* al conocimiento. En términos platónicos, esto no es sino media verdad. Por razón de su physis, el hombre procura un saber que es indispensable para la praxis, es decir, para el mantenimiento de su propia existencia física. Se descubre en este nivel un acorde entre la naturaleza del hombre y la naturaleza en general. La acción humana conecta los dos integrantes de esta concordancia preestablecida. Pero el ser del hombre no se agota en su naturaleza natural; su acción descubre otras posibilidades; su saber es capaz de rebasar los límites de lo requerido para la praxis; en suma, su relación con la physis no es solamente la de una concordancia básicamente preestablecida, sino la de una concordancia *buscada.* Esta búsqueda de lo que no se halla establecido de antemano la lleva a cabo el propio conocimiento. La verdad es la concordancia *producida;* y como ella se sobrepone a las exigencias básicas de la praxis, se inaugura con su búsqueda una relación meta-física con la physis.

Además, esta índole de relación es una posibilidad abierta al hombre de alcanzar el grado meta-físico de su propio ser. Pues la tendencia al saber, o sea la búsqueda de la verdad, también es una praxis, en el modo eminente de la póiesis. El producto es algo nuevo en dos sentidos: hay el incremento "físico" de un ser cuyo trabajo es conocer el ser, superando la necesidad de utilizarlo; y hay el incremento de la physis universal, con la presencia *en ella* de un ser que la supera con su acción.

La superación es una virtud. Quiere decirse que la adquisición del saber tiene la virtud de transformar el ser. La sophía, más que mostrarse en los actos, es ella misma un acto: una actualidad del ser. Platón se preocupó por este tema desde su juventud. En el *Cármides* examina las posibles acepciones de la palabra σωφροσύνη, la cual designa esa forma particular de la sapiencia virtuosa que envuelve la templanza, la prudencia, la discreción y la moderación. En todas las definiciones propuestas de dicha virtud aparece alguna variante de la palabra praxis.[68] En efecto: esta sapiencia moral consistiría en poner orden y serenidad en todo lo que uno *hace;* o es ella misma la que *hace* que nosotros nos avergoncemos de ciertas cosas; o es la virtud que adquiere el hombre

[68] 159a sigs.

cuando *hace* lo que le concierne; o bien ella define la *acción* productora del bien.

Esa reiteración no es mera coincidencia verbal. En el recorrido de su examen, Platón pone intencionadamente el ejemplo de los demiurgos, o sea los obreros artesanos. También hay virtud en la acción de esos hombres. El testimonio de Hesíodo es válido, en su apología del trabajo: el trabajo nunca es vergonzoso, dice el poeta; lo vergonzoso es no hacer nada.[69] Esto permite perfilar los significados de unas palabras emparentadas unas con otras, como son praxis, póiesis y ergon: acción, producción y trabajo. La intención del análisis lingüístico es mostrar la conexión existencial entre todas las variedades del quehacer humano y la virtud. Pues, aunque la sophrosyne se considere en este contexto como sapiencia moral, queda realzada con claridad la idea de que ella es una virtud *práctica.* Quiere decir, no sólo que la virtud puede aparecer en los actos humanos y los cualifica, sino que la acción misma posee una intrínseca virtud; o en otros términos, que la virtud es esencialmente activa: tiene virtud poética. Los pensamientos juveniles de Platón abren camino a los que desenvolverá en su madurez, cuando manifiesten sin titubeos que la virtud es forma de ser porque es forma de obrar. Entonces se percibirá cuál es la especial virtud de sapiencia de aquellos demiurgos u obreros del logos que son los amantes de la sapiencia y de la virtud. La dirección hacia esa idea de la filosofía y esa idea del hombre queda apuntada en la quinta definición de la sophrosyne que se expone en el *Cármides:* la sophrosyne es el conocimiento de sí mismo.[70]

El artesano de la palabra es un ser libre. La libertad trae consigo la soledad. No estaría solo el filósofo si la libertad fuese una condición o un estado; pero, como ella no existe sino en el acto libre, es la acción la que aísla al pensador respecto de los demás hombres y respecto del estado. De ambos aislamientos se ocupó Platón. El segundo no ha perdido actualidad. Veamos de antemano el primero, que se presenta en términos característicamente platónicos.

La libertad filosófica se define como una negativa a someter el ser entero a las actividades prácticas. La posibilidad de esta negación de lo que es común, en tanto que necesario, ya implica un distanciamiento. La consiguiente teoría de las vocaciones humanas no es meramente analítica y descriptiva; tiene el propósito de justificar existencialmente una peculiar vocación desinteresada que

69 *Los trabajos y los días,* 309.

70 164d.

no puede ser, de hecho, compartida por todos. Pero además, en Platón, la libertad implica *la vocación de la muerte.* Ésta es una vocación que puede ser compartida en una comunidad religiosa, pero no en el mundo profano de la polis.

El memorable discurso de Sócrates en el *Fedón* sobre la pureza y la muerte [71] es una obra maestra de congruencia lógica y existencial; pero, aceptados sus términos íntegramente, dejan al hombre cortado de la realidad en que vive, deprivado de la facultad de comulgar con el ser que está presente ante él, y sin otro anhelo válido en este mundo que el de abandonarlo. Ésta no es una idea socrática, aunque Platón la pone en boca de Sócrates: "los demás no se percatan de que la única ocupación de quienes se dedican rectamente a la filosofía es disponerse a morir y estar muriendo".[72] El interlocutor de Sócrates se echa a reír, y manifiesta de este modo su sorpresa porque es amigo; pero esta sorpresa toma el cariz de un repudio en la reacción común de la gente. La comunidad no acepta la vocación de la muerte. Tampoco debe aceptarla la filosofía.

Lo que no puede aceptarse es la disyuntiva entre la vida dedicada al cuerpo y a los asuntos prácticos, y la vida dedicada a la muerte. La austeridad es posible por una tercera vía. Puede aceptarse que un hombre desdeñe los placeres, el renombre, los honores y los beneficios materiales. Puede aceptarse que el filósofo se presente a sí mismo, como hace Platón en la *República,*[73] con los rasgos de alguien que *por naturaleza* es buscador de la ciencia y de la esencia absoluta; que evita la mentira; que no aspira sino al placer del alma, y cuya sabiduría es una templanza que excluye la ambición: que rechaza la bajeza y la mezquindad, pues siempre abarca con su pensamiento lo humano y lo divino, el tiempo en su integridad y la totalidad de los entes; que es justo porque no es cobarde, y no es codicioso porque no teme a la muerte.

Lo que ya no es tan fácil aceptar, justamente porque todo el mundo lo percibe, es *la eucaristía del filósofo.*[74] La χάρις griega es la *gratia* latina, que traducimos por gracia, y cuyos significados, antes de su degeneración en los usos modernos, comprendían cualidades que van desde la buena presencia, la urbanidad, la elegancia, gentileza y encanto personal, hasta ese don de los dioses que se llama todavía hoy carisma. El carismático, agraciado o agrada-

[71] 65e sigs.
[72] 64a.
[73] IV, 485a sigs.
[74] 486d.

ble, hace a los demás la gracia de su presencia. Pero la eucaristía tiene dos caras: vista por el lado del receptor de la gracia, ella representa la gratitud, que es verbal y psicológicamente una forma de la gracia. La reciprocidad en la gracia que uno da, consiste en las gracias que da quien la recibe. La gracia reclama la gracia, y esta segunda es la que no se concede siempre: el filósofo no encuentra en los demás la eucaristía que él mismo prodiga ofreciendo verdades. En este sentido es des-graciado, o sea solitario.

La renuencia de los demás está justificada cuando la eucaristía filosófica implica el odio del cuerpo y el anhelo de la muerte, porque esto no tiene gracia. La gracia filosófica está en el amor de la pureza. Esta pureza que es amable en sí, y por tanto graciosa, porque es el don gratuito de algo que no envuelve intenciones interesadas, se muestra en tres modos distintos de la purificación: la del ser, que nunca es puro ser en este mundo; la del conocimiento, que debe depurarse de toda intención práctica; y la de una vida cuyo objeto anhelado es la verdad. La primera de las tres es la pureza capciosa. La idea del ser trascendente impone la devaluación ontológica de la vida y del cuerpo, al que Platón llama "esa cosa mala".[75]

La ontología platónica, en su primera forma, impide el acto vital de la comunión con el ser. No se puede comulgar con lo ausente; ni siquiera el alma puede comulgar sin el cuerpo. No ha de ser intrínsecamente tan malo ese cuerpo que permite una experiencia tan alta. Es cierto cuanto dice Platón respecto de las perturbaciones que el cuerpo causa en el alma: las necesidades de la vida; las enfermedades; las pasiones, deseos y temores; la posesión de bienes, que es causa de todas las guerras y disensiones; la pereza de pensar, y cuando logramos intentarlo, la perturbación de este intruso que nos aturde y nos impide distinguir lo verdadero. Y sin embargo, también es cierto que en muchas ocasiones *es el alma la que perturba al cuerpo.* Platón no percibe que también ella puede ser intrusa y trastornar el equilibrio; que si acaso el cuerpo fuera malo, también existen malas almas, pues el desalmado no es el carente de alma, sino el malvado, y es demasiado simple achacarle al cuerpo todas las maldades. El cuerpo es medio eficiente de la virtud.

Pero el mismo Platón desmiente la vocación de la muerte al completar su descripción de la vocación filosófica. La filosofía es positiva, no por lo que aspira a lograr, sino en sí misma, por lo

[75] *Fedón,* 66b.

que logra con la sola aspiración, como βίον ἀληθῆ. En el *Teeteto,* cuando hace un extenso retrato del filósofo,[76] para distinguirlo de los hombres carentes de sabiduría y de los sabios de este mundo, Platón concentra en tres palabras los beneficios de la filosofía: incremento, rectitud y libertad. Éstas son las cualidades de que están privados quienes se someten a una mala paideia. Pero si el absoluto fuese lo absolutamente ajeno en esta vida, ninguna vida y ninguna paideia tendrían valor en sí. La relatividad sería total, y esto, que es un contrasentido, no requiere siquiera, para ser desmentido, la exaltación vital que promueve la enseñanza de Diótima en el *Banquete,* ni esa salvadora alusión a "la inmortalidad de la gloria y del recuerdo", ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμην, a cuya llamada no podía sustraerse un ser íntegramente poiético como Platón. La póiesis es la salvación ontológica del hombre: la de su ser *entero.*

La filosofía es *vocación de la vida.* La palabra de razón, como logos poético y erótico, es una razón vital. Acaso por esto mismo, y no por la dialéctica platónica de la vida y la muerte, sea más difícil la posición del filósofo en la comunidad. Pues la vocación de la muerte se rechaza porque se entiende; pero el beneficio vital de la vocación pura de verdad es natural que sea malentendida, lo mismo en tiempo de Platón que en el nuestro. En la *República,* alude Platón a quienes invaden el dominio de la filosofía, la corrompen, la deshonran, y justifican así los reproches que recibe.[77] Pero, más que la incomprensión ajena, es la necesidad protectora de sustraerse y de permanecer al margen, dentro del propio estado, lo que acentúa la soledad del filósofo. El vulgo es maniático, dice Platón, y como no hay nada sensato en la conducta de los políticos, el filósofo se encuentra sin aliados cuando trata de apoyar la justicia; como un hombre rodeado de bestias feroces, cuyo furor no puede compartir, ni puede hacer nada, él solo, por impedirlo. De suerte (añade, pensando seguramente en el destino de Sócrates) que está seguro de morir antes de haber prestado algún servicio al estado, sin provecho para él ni para los demás. "Ninguna de las formas políticas actuales se acomoda a la naturaleza del filósofo." Y quien se desnaturaliza para adaptarse a ese suelo, como una semilla extraña, pierde su propia condición y su carácter: Platón dice: su ethos.

La cuestión del ethos está permanentemente vinculada a la defi-

[76] 172c sigs.
[77] IV, 495c sigs.

nición de la filosofía y al sentido de la vida filosófica. Las dos caras de esta cuestión miran a las condiciones externas de posibilidad de la filosofía, y a las condiciones internas de su desenvolvimiento.

El filósofo es un hombre comprometido, en ambos sentidos de la palabra. Está empeñado en la búsqueda de la verdad; adquiere además el compromiso de decirla y la consiguiente responsabilidad de lo dicho. Este segundo compromiso es peligroso, aunque la verdad no sea más que un reposo transitorio en la búsqueda, una sugerencia o una incitación a la búsqueda ajena. Lo peligroso es la búsqueda, porque también se llama comprometido a quien elude muchos riesgos no aceptando otro compromiso que el de repetir ciertas verdades reconocidas; a quien se paraliza en ellas, y no ofrece a los demás otra incitación que el proselitismo, que es la renuncia a la búsqueda. La paralización de la búsqueda esteriliza la vocación genética y poética.

La filosofía moderna, tan rica por sus creaciones racionales, ha cometido un grave error, que no es meramente intelectual, sino ético: ha separado el logos y el eros. En términos de pura teoría, la culpa es inocente. Nadie buscaría, en el ejemplo notorio de Bergson, las implicaciones que tiene para el ethos de la filosofía el concepto de una razón privada de *élan vital,* destinada por su esencial contextura al servicio exclusivo de la ciencia física y de la praxis. En los términos de la teoría bergsoniana, la razón es vital precisamente por ese servicio práctico; pero la virtud genética del pensamiento queda reservada para una potencia irracional. También en Heidegger (que en este punto es un heredero de Bergson) hay resonancias de esa idea de la invalidez vital de la razón, y de su especial vocación pragmática.

Pero la asociación del logos con la praxis viene de los orígenes de la filosofía moderna. Teóricamente, han quedado así confusos tanto el concepto de logos como el de praxis. No sólo pierde la razón su auténtica virtud biológica; también la praxis queda reducida, al perder su virtud de génesis y de áuxesis. La acción racional deja de ser poética, porque deja de ser erótica. En esta situación histórica, la filosofía no sirve ya como guía para la vida: refleja lo que sucede en una vida que no puede ser metodológica.

La culpa de esas pérdidas, en el sentido arcaico de causa, no es imputable a la filosofía; tampoco a la vida, entendida como proyecto de existencia humana. Se va restringiendo el margen de las opciones vitales. Durante un tiempo, en la época moderna,

pudo la filosofía presentar a los hombres unas alternativas, respecto del método más indicado para cambiar el mundo. Por tradición, la filosofía cumplía el cometido de transformar el mundo formando el hombre. Esta misión racional requería que la razón y el amor estuviesen funcionalmente vinculadas. Y como la razón no tiene fuerza propia, si ella se desvincula del amor encuentra en el poder la fuerza que la active. El mundo se transformará mediante el poder de la razón, o sea, mediante la razón del poder. La filosofía ya no es obra de amor y acción libre. Los términos se invierten: la filosofía presenta simplemente la necesidad de transformar el mundo para formar el hombre.

Pero inclusive la disyuntiva entre el amor y el poder se va desvaneciendo. La verdadera razón de poder no es una opción abierta a las decisiones humanas: es una razón de fuerza mayor ante la cual resultan inoperantes tanto la paideia filosófica cuanto aquellas iniciativas libres de la praxis que también tenían su virtud y contribuían al incremento del ser. La extinción progresiva de la virtud poética es el fin de las vocaciones: de las respuestas *posibles* a las llamadas que el hombre recibe del ser.

Volver la mirada hacia el pasado es parte del quehacer actual de la filosofía. Con esta mirada recabamos la herencia de ser que recibimos, y *con este quehacer sigue empeñada la filosofía en su propia persistencia.* Pero esta obra de afirmación en el propio ser queda teñida de nostalgia; no de la vida griega que nos dio el ser, sino del ser que vamos perdiendo, y que recibimos como don gracioso de la historia. Nos queda la eucaristía, aunque ésta es ya una gratitud enajenada. Al hombre contemporáneo nadie le arrebató el ser; sólo se va sintiendo deprivado, impedido de conservar la *propiedad* de su ser. La conciencia nostálgica sería, pues, la última forma de recuperación humana que puede ofrecer la filosofía.

ÍNDICE

Nota preliminar 7

PRIMERA PARTE

Capítulo primero. *Historia y ciencia del hombre.* Las relaciones vitales y los factores de la acción . 11

Capítulo segundo. *Historia y ciencia del hombre.* Necesidad, contingencia y libertad 60

SEGUNDA PARTE

Capítulo tercero. *La relación con lo divino.* Apolo y Dionisos 113

Capítulo cuarto. *La formación política del hombre.* Los poetas y los sabios 175

TERCERA PARTE

Capítulo quinto. *Hacia la filosofía.* Desde la religión . . 225

Capítulo sexto. *Hacia la filosofía.* Desde la política . . 249

CUARTA PARTE

Capítulo séptimo. *El nacimiento de la filosofía.* El ser de la razón 279

Capítulo octavo. *La crisis de la filosofía.* El hombre-medida: ética y política 343

Capítulo noveno. *La reforma de la filosofía.* La vocación humana 383

La idea del hombre, de Eduardo Nicol,
se terminó de imprimir y encuadernar en diciembre de 2013
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
calzada San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.

El tiraje fue de 1700 ejemplares.